Mustafa ÖZTÜRK

Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak

-Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-

ANKARA OKULU

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

1965'te Giresun/Keşap/Kaşaltı Köyü'nde doğdu. 1983'te Giresun İmam-Hatip-Lisesi'nden, 1987'de Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1987-1999 yılları arasında İçel/Mersin ve Giresun'da öğretmen olarak görev yaptı. 1998'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı'nda "Muvaffakuddîn el-Kevâşî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu" isimli teziyle yüksek lisansını tamamladı. 1999'da Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ne araştırma görevlisi olarak atandı. 2001'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nda araştırma görevlisi olarak göreve başladı. 2002'de Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı'nda "Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği" isimli teziyle doktorasını tamamladı. 2003'te Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'na yardımcı doçent olarak atandı. 2005'te "Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu: Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği" isimli çalışmasıyla doçent, 2011'de profesör oldu. Hâlen Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri bölüm başkanı olarak görevini sürdürmektedir.

Seksen kadar makalesi ve otuz civarında tebliği bulunan ÖZTÜRK'ün *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri* (Düşün Yayınları, İstanbul 2011) adlı Kur'an çevirisi dışında yayımlanan kitapları şunlardır: (1) *Kur'an Dili ve Retoriği*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2003 (2) *Kur'an ve Aşırı Yorum: Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, Kitâbiyât Yayınları, Ankara 2004 (3) *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004 (4) *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004 (5) *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005 (6) *Kıssaların Dili*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2010 (7) *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008 (8) *Meal Kültürümüz*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2008 (9) *Tefsirde Ehl-i Sünnet&Şia Polemikleri*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2009 (10) *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011 (11) *Cahiliyeden İslamiyet'e Kadın*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012 (12) *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012; (13) *Osmanlı Tefsir Mirası*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012.

Ö İL HALK KÜTÜPHANESİ

Ankara Okulu Yayınları: 79

© Ankara Okulu Basım Yayın San. ve Tic. Ltd. Şti.
Dizgi ve kapak: Ankara Dizgi Evi
Baskı, kapak baskısı, cilt: Salmat Mat. San. Tic. Ltd. Şti.
Birinci basım: Nisan 2004
İkinci basım: Eylül 2007
Üçüncü basım: Eylül 2011
Dördüncü basım: Mayıs 2013

ISBN 978-9944-162-05-0

Ankara Okulu Yayınları
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı 48/81 İskitler/Ankara
Tel/Faks: (0312) 341 06 90
web: www.ankaraokulu.com
e-mail: ankaraokulu@ankaraokulu.com

Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak

-Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları-

Prof. Dr. Mustafa ÖZTÜRK

Ankara Okulu Yayınları
Ankara 2013

Merhum dedem Ömer ÖZTÜRK'ün aziz hatırasına...

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7

KUR'AN VE ANLAMA SORUNUNUN MAHİYETİNE DAİR 11

KUR'AN VE YENİ ANLAMA YÖNTEMLERİ 27

KUR'AN VE OTANTİK ANLAMI KEŞİF PROJESİ 43

TEFSİRDE ÇEŞİTLİLİK VE MEZHEP-MEŞREP REFLEKSİ 77

KUR'AN'DA "ÖRTÜNME" EMRİNİN TARİHSEL ZEMİNİ 103

KUR'AN'A GÖRE "ÖTEKİ"NİN KONUMU 129

KUR'AN VE İSLÂM'IN ATAERKİL YORUMU 179

KUR'AN'IN CENNET TASVİRLERİNDE
YEREL VE TARİHSEL MOTİFLER 207

KUR'ANDA UHREVİ AZAP FİGÜRLERİ 233

KARMA BİBLİYOGRAFYA 261

DİZİN 275

ÖNSÖZ

Bu kitap, önemli bir bölümü İslâmiyât dergisinin müteferrik sayılarında yayımlanan bir dizi makalenin gerek başlık, gerek üslup, gerekse -kısmen- içerik olarak yeniden düzenlenmiş formundan müteşekkildir. Bir bütün olarak Kur'an'ı kendi tarihi içinde okuma denemesi olarak nitelendirebileceğimiz bu çalışmalardaki yorumsamacı yaklaşımı, kabaca "tarihsel(ci) okuma" şeklinde tavsif etmek de mümkündür. Tarihselci okuma, en azından bu kitaptaki şekliyle, Kur'an'ı tarihe iade etme ve onu ait olduğu tarihin sayfalarına gömme iradesini selamlayan bir okuma tarzı değildir. Hele hele, genellikle iddia edildiği gibi, onun yol göstericilik (hidayet) misyonunun nihayete erdiğini söylemek hiç değildir.

Hal böyle iken, Kur'an ve tarihsellik tartışmalarının alaturka seyrini yakından takip edenler gayet iyi bilirler ki, özellikle merhum Fazlur Rahman'ın Türkiye'de 'yeniden' keşfedildiği günden bu yana ilahiyatçı akademisyenlerin gündeminden hiç düşmeyen bu tartışmada, sırtını geleneğe yaslayan ve onun meccânen meşruiyet bahşeden gücünü arkasına almanın verdiği öz güven ve cesaretle kendilerini mutlak hakikatin sözcüsü gibi algılayan kimi çevreler, tarihselcilik tezini Kur'an mesajının evrenselliğini ilga etmeyi hedefleyen çağdaş bir heretizm olarak kategorize etmekte ısrarcıdırlar. Haddi zatında, daha en başından adı konulmuş bir dizi itirazdan başka bir şey olmayan bu kategorizasyon dahilinde fikrî nesep tayininde de bulunularak, tarihselciliğin esas itibariyle Hegel'in, dolayısıyla Alman ideolojisinin çocuğu olduğunu ifadeyle tarihsellik ve tarihselcilik gibi kavramların, Müslümanların zihin dünyasına büsbütün yabancı bir kültür havzasından aşırılıp blok hâlinde İslâm âlemine taşındığının altı çizilmektedir.

Tarihselciliği, Kur'an'ı tarihe gömme iradesinin fikrî kılıfı olduğunu söylemekte ısrar eden çevreler, ne gariptir ki, kendi söy-

lemlerini İslâmî kaynaklardan ziyade İslâm ve Müslümanlar hakkında hiçbir zaman hayırhah olmadıkları konusunda ittifak ettikleri Batılıların çalışmalarındaki çeşitli görüş ve düşüncelerle desteklemektedirler. Bu garip tutumu, Kur'an ve tarihsellik konulu akademik çalışmalarda gözlemlemek mümkündür. Bunun en ilginç örneği, tarihselcilik tezine karşı çıkan kimi Müslüman-Türk araştırmacıların, Kur'an ve tarihsellik bahsinde özellikle Gadamer'in çalışmalarını, adeta Zerkeşî ve Suyûtî'nin eserleri gibi istimal etmeleri ve adı geçen zatın bilhassa *Truth and Method* (Hakikat ve Yöntem) adlı eserinden gelişigüzel iktibaslar yapmalarıdır. O kadar ki, konuya vâkıf olmayan birinin, çoğu zaman amatörce atıflarla gerçekleştirilen bu 'yığma bilgi' aktarımı karşısında Gadamer'in Kur'an tefsirine (!) ulaşmanın yollarını aramaya kalkışması işten bile değildir.

Gadamer'in gündeminde Kur'an yahut onun tarihsel bir hitap olup olmadığını tespit sorunu gibi bir madde yer almadığına göre, adı geçen zatın adeta bir bilirkişi olarak Kur'an ve tarihsellik tartışmasına müdahil kılınmasının başka bir sebebi olmalıdır. Bizce sebep malumdur: Merhum Fazlur Rahman'ın, *-İslâm ve Çağdaşlık* adlı eserinde önerdiği tefsir usûlü projesini izah ederken- birkaç satırlık eleştirel atıfla Gadamer'i karşısına almış olması!

Burada şu hususu da tavzih etmek gerekir ki, dünya kültür tarihinde salt belli bir dine veya muayyen bir millete mahsus olan ve bünyesinde sair kültürel geleneklere ait hiçbir unsur barındırmayan bir fikir ve düşünce kategorisinden söz etmek pek mümkün değildir. Bu müsellem hakikat nazar-ı dikkate alındığında, burada bahis konusu olan tarihselciliğin Batıdaki ilgili görüş ve düşüncelere mahsus birtakım unsurlar içeriyor olmasını yadsımamak gerekir. Kaldı ki, tarihselciliğin, Kur'an ve tarihsellik özelinde, bize büsbütün yabancı bir tez olduğu da söylenemez. Zira, İslâmî geleneğe mal olan şekliyle halku'l-Kur'an tartışmasından nesh teorisine, esbâb-ı nüzul ve Mekkî-Medenî bahsinden makâsıdü'ş-şerîa kuramına kadar pek çok konuda tarihsellik ve tarihselcilikle ilintilendirilebilecek temalara rastlamak olasıdır.

Öte yandan tarihselcilik, genellikle iddia edildiği gibi Kur'an hükümlerini, vahyedildiği tarihe irca etmek ve gelecek nesillere yönelik hiçbir mesaj içermediğini söylemekse şayet, o takdirde, klasik dönemdeki çoğunluk İslâm alimlerinin, malum nesh doktrini çerçevesinde, sözgelimi, barış ve hoşgörüden söz eden yüzlerce ayetin "seyf ayeti" olarak bilinen 9. Tevbe suresi 5. ayetle hükümsüz kılındığını, yahut Kur'an'm haram aylarla ilgili hükmünün sadece nüzul dönemine ait olduğunu, dolayısıyla sonraki dönemler için hiçbir anlam ifade etmediğini söylemelerinin ne anlama geldiği üzerinde bir kez daha düşünmek gerekir.

Farz edelim ki tarihselcilik Kur'an'ın buyruklarını nüzul dönemiyle sınırlamaktır; öyleyse gerçek tarihselciler, Kur'an'ı kendi tarihi içinde okumanın ilâhî mesajı bugüne aktarmanın en emin ve en tekin yolu olduğunu söyleyenler değil, Kur'an ayetlerini birbirine hükümsüz kıldıranlardır. Ne garip tecellidir ki, geçmiş asırlarda yüzlerce ayeti bir tek ayete nesh ettiren çevreler, Kur'an'ın evrenselliğini savunanlar arasında görülmüş; Sünnî gelenekte genel kabul gören nesh anlayışına şiddetle karşı çıkan ve nasih-mensuh problemini tahsis (hükmü daraltıcı yorum) formülüyle çözme önerisinde bulunan Mu'tezilî müfessir Ebû Müslim İsfahânî ise -muhtemelen sırf Mu'tezilî olduğu için- yaşadığı dönemde bir bakıma tarihselci olarak kategorize edilmiştir.

Önsözün son sözü olarak bir kez daha belirtmek isteriz ki, Kur'an'ı tarihselci bir perspektiften okumak, onu ölü bir belge olarak tarihe gömmek değil, vahyedildiği tarihin kendine özgülüğü içinde okumak demektir. Bu anlam düzeyinde tarihselciliğin karşıtı evrenselcilik değil, tarih-üstücülük veya daha doğru bir nitelemeyle tarih-dışıcılıktır. Bu da tam olarak, tarihsel olay veya olguların gerçekte meydana geldikleri tarihsel dönem ve o döneme özgü koşulların dışında, değişik zaman dilimlerinde gerçekleşmiş olay ve olgularla birlikte düşünülmesini, bir başka deyişle, farklı dönemlerde meydana gelmiş olayların aynı zaman diliminde vuku bulmuş gibi ele alınıp değerlendirilmesini ifade eden anakronizme (tarihi ıskalamak) denk düşer. Binaenaleyh, "Hz. Peygamber televizyon seyrederken şöyle buyurdu" şeklinde bir hadis rivayet etmek ne kadar anakronik ve absürd ise,

Kur'an'ı da bir çırpıda telif edilmiş bir yazın metni olarak algılamak ve bu algılamaya koşut olarak, sözgelimi Kur'an'daki "kadınları dövün" emrini, "onları sevin" veya "onlarla cinsel ilişkiye girin" şeklinde anlayıp yorumlamak da o kadar anakronik ve absürddür. Hülasa, işbu çalışmadaki tarihselcilik, bu tarz absürd yorumlara icazet vermesi mukadder olan anakronizm illetinden kurtulma iradesini yansıtan bir anlayışın ifadesidir.

Bu siyakta, Kur'an'ı kendi tarihi içinde okumaya yönelik muhtelif çalışmalarımızın müstakil bir kitap olarak yayımlanmasına katkıda bulunan herkesi hürmetle anıyor; akademik çalışma hayatına başladığım günden bu yana manevi desteğini hiçbir zaman eksik etmeyen fedakar eşim Funda Öztürk ile sevgili oğullarım Taha Erdem ve Ahmet Eren'e teşekkür etmeyi bir borç biliyorum.

Mustafa ÖZTÜRK
Mayıs-2003 Samsun

KUR'AN VE ANLAMA SORUNUNUN MAHİYETİNE DAİR*

Ehlince bilindiği üzere, günümüz Türkiye'sinde özellikle son birkaç yıldan bu yana ilâhiyât ve İslâmiyât araştırmalarını determine eden meselelerin başında Kur'an ve Kur'an'ı anlamanın mahiyetiyle ilgili tartışmalar gelmektedir. Bu tartışmaların muhtevası ise büyük ölçüde, Kur'an ne tür bir hitaptır? Tarihsel midir, tarih üstü müdür? Kur'an hitabını anlamanın anlamı nedir? Kur'an'ı anlamak bir sorun mudur? Şayet sorunsa, ne tür bir sorundur? vb. sorular muvacehesinde dile getirilen çeşitli görüş ve kanaatlerden oluşmaktadır.

Kur'an'ın mahiyetine ilişkin aktüel tartışmalar, haddi zatında hicrî II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında, büyük bir ihtimalle, Yuhanna ed-Dımaşkî gibi bazı Hıristiyan ilahiyatçılarının Hz. İsa'nın ulûhiyetini kanıtlama girişimleriyle eş zamanlı olarak ortaya çıkan "halku'l-Kur'an" (Kur'an'ın mahluk ve muhdes bir kelam olup olmadığı) problemiyle ilgili münakaşalar etrafında şekillenen iki farklı Kur'an tasavvurunun modern döneme özgü felsefî ve hermeneutik kavram ve kuramların refakatinde yeniden formüle edilmesinden ibarettir.

Kur'an'ın mahiyetiyle ilgili geleneksel iki tasavvurdan biri Sünnî, diğeri Mu'tezilî düşünce sistemine aittir. Sünnî tasavvura göre Kur'an, aslı itibariyle tarihe tekaddüm eden bir varlık düzlemine aittir. Kur'an'ın tarih öncesi varlık meskeni ise, Levh-i Mahfuz'dur. İlâhî irade, Kur'an'ı Hz. Peygamber'e vahyetmeyi dileyince, diğer bir deyişle, vahyin vahyedilme zamanı gelince, onu melekler aracılığıyla bir bütün hâlinde keyfiyeti bize meçhul olan Levh-i Mahfuz'dan Beytü'l-İzze'ye indirmiştir. Böylece Kur'an tarihsel varlık alanına girmiş ve dünya semasında bu-

* Bu yazı, *Bilgi ve Düşünce* Dergisinin 5. sayısında (Mart-2003) "Kur'an ve Nesnel Anlam(an)ın Mahiyetine Dair" başlığıyla yayımlanan makalenin gözden geçirilmiş formudur.

lunduğu varsayımı dışında gerçek mahiyeti hakkında hemen hiçbir bilgiye sahip olmadığımız Beytü'l-İzze'den yirmi küsur yıl zarfında peyderpey (tencîmen) yeryüzüne indirilmiştir.[1]

Kur'an'ın tarihe ve tarihsel olan her şeye tekaddüm eden bir aslî varlığı bulunduğu inancı, esas itibariyle kelam sıfatının Allah'ın zâtî sıfatlarından biri olduğu kabulüne dayanır. Yanı sıra Kur'an'ın manâ ve muhtevasının ezelde belirlenmiş olduğu fikri de bu kabulde mündemiçtir. Zira Allah zâtı itibariyle ezelî bir varlıktır. Dolayısıyla O'nun zâtî sıfatları ile bu sıfatların tüm tecellileri de ezelî olmak durumundadır. Allah, zâtına sonluluk izafe edilmekten münezzeh bir varlık olduğuna göre O'nun kelamına da sonluluk izafe edilemez. Bu analojiden çıkan mantıksal sonuç şudur: Kur'an, ezelî ve ebedî bir varlık olan Allah'ın zâtına ilişkin bir sıfat olan kelamın tecellisidir; bu yüzden delalet düzeyleri bitip tükenmez bir anlam deryasıdır.

Ehl-i sünnet kelamının öncülerinden İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/854) ve Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857) gibi âlimlerin, bir tarafta Kur'ân'ın hem lafız hem mânâ yönünden mahluk olduğu görüşünü savunan Cehmiyye ve Mu'tezile alimleri, diğer tarafta bu görüşün tam aksini savunan Selef alimleri arasında üçüncü bir yol, daha doğrusu bir ara formül bulmak maksadıyla ortaya attıkları "manâ itibariyle kadîm, lafız ve okunuş itibariyle mahluk Kur'an" (kelâm-ı nefsî ve kelâmı lafzî) tezine rağmen, tarih boyunca Sünnî Müslümanların zihinlerinde Kur'an'daki lafızların sonsuz bir anlam potansiyeline sahip olduğu düşüncesinin hakim olduğu söylenebilir.

Bu düşünce bizi zorunlu olarak Kur'an'ın geçmiş, şimdi ve gelecek nesillerin tüm muhtemel soru ve sorunlarını tükettiği ya da Müslümanların dünyevî yaşamda karşılaşmaları mümkün olan her problemin çözümünü içerdiği tezini savunmaya sevk eder. Nitekim, Sünnî paradigmanın kurucu şahsiyetlerinden biri olan Şâfi'î (ö. 204/819) de, "Kur'an'da Müslümanların dünya hayatında karşılaşacakları her problemle ilgili bir çözüm vardır"

1 Geniş bilgi için bkz. Şihâbuddîn Abdurrahmân b. İsmail Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, nşr. Tayyar Altıkulaç, Ankara 1986, s. 9-30.

mealindeki sözüyle tam da bu tezi savunmuştur. Çünkü ona göre, İslâm toplumunun ilmî ve entelektüel tüm birikim ve üretimi sünnetin şerhinden, sünnetin tümü Kur'an'ın şerhinden, Kur'an'ın tümü ise Allah'ın isim ve sıfatlarının şerhinden ibarettir.[2]

Böylece Şâfi'î, dinî ve dünyevî tüm meseleleri ve bu meselelerle ilgili bütün görüş ve kanaatleri Kur'an'a, dolayısıyla Allah'ın esmâ ve sıfatına irca etmiştir. Şafi'î'nin adeta bir sûfî mentalitesiyle şekillendirdiği bu Kur'an tasavvuru, bilahare Zerkeşî (ö. 794/1391) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi beyan alimlerinin *ulûmu'l-kur'ân* (Kur'an İlimleri) terimine yükledikleri anlamı da büyük ölçüde tayin ve tahdit etmiştir. Fıkıhta şâfi'iyyü'l-mezheb olan bu iki alimin konuyla ilgili meşhur eserlerine (*el-Burhân ve el-İtkân*) göz atıldığında, söz konusu terime yükledikleri anlamın Kur'an'ı anlama ve yorumlama usûlüyle uzaktan yakından hiçbir ilgisinin bulunmadığı hemen fark edilir. Zira Zerkeşî ve Suyûtî, tıpkı mezhep imamları gibi, Kur'an'ın her şeyin bilgisini içerdiği inancına sahip oldukları için, *ulûmu'l-kur'ân* terimini de pek tabii olarak "varlık âlemindeki her şeyin bilgisi" şeklinde anlamlandırmışlardır.[3]

Bu anlam düzeyinde Kur'an madem ki sonsuz bir anlam deryasıdır; öyleyse onda 'yok' yoktur. Gerçekte günümüz Müslümanlarının zihnindeki hakim anlayış da budur. Kur'an'da 'yok' vardır, yani bugün elimizde iki kapak arasında yazıyla kayıtlı Mushaf metni beşerî bir dilin (Arapça) sunduğu imkanlar dahilinde sınırlı bir anlam potansiyeline sahiptir, denilmesi hâlinde Allah'a eksiklik izafe edilmiş olacağı düşünülmektedir. Bu düşünce, kesinlikle aşırı tenzihçi bir refleksin ürünüdür. Ne ki, Kur'an'ın anlam potansiyelinin Arap dilinin imkan ve sınırlarıyla mukayyet olduğu tezine aşırı tenzih refleksiyle antitez geliştiren çevrelerin geçmişte ilâhî kelamı çalkalandıkça yağı çıkan bir kitap olarak algılayan zihniyetin günümüzdeki temsilcileri olan

2 Celâluddîn Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-kur'ân*, Beyrut 1991, II. 271.

3 Bkz. Bedruddîn Muhammed b. Abdillah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-kur'ân*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrahim, Kahire trz., I. 3-9; Suyûtî, *el-İtkân*, II. 271-282.

-sözüm ona- şifre çözücülere, 19 rakamından binbir çeşit matematiksel mucize yaratanlara ve dahi Zülkarneyn'i 'sebep' adlı uzay aracına bindirip galaksilerde seyahat ettirenlere itiraz sadedinde söyleyecek hiçbir sözleri bulunmasa gerektir.

Gerçek şu ki, Kur'an'ın Levh-i Mahfuz'da her bir harfi Kaf Dağı kadar büyük şekilde yazılı olan meta-historik bir varlığı bulunduğuna ilişkin dogmatik varsayım, Ebû Zeyd'in ifadesiyle, onu muhteva olarak şekillendiren Arabî kültür ve olgudan büsbütün soyutlayan bir anakronik zihniyetin kökleşmesine yol açtı. Böylece, Kur'an, eytişimsel bir tarzda cereyan eden aşkın-içkin diyalogu bağlamında şekillenen bir mesajdan öte insanın karşı koyması mümkün olmayan ilâhî kudret tarafından tarihsel-kültürel olguya dikte edilen bir manifesto gibi algılanır oldu ve bu algılamaya koşut olarak makul anlamlar içeren bir dilsel metin olmaktan çıkıp salt mukaddes bir objeye, diğer bir deyişle, kutsallığını ideler âlemindeki ezelî aslını temsil eden varlığından alan bir 'Mushaf'a dönüştü.[4]

Hatırlanacağı üzere, yukarıda Kur'an'ın mahiyetiyle ilgili ikinci tasavvurun Mu'tezilî düşünce sistemine ait olduğunu söylemiştik. Mu'tezile, kendine özgü bilgi teorisi ve tevhid anlayışı gereği Kur'an'ın mahluk, muhdes, mef'ûl, mec'ûl ve Allah'ın zâtından ayrı bir varlığının bulunduğu fikrini savunur. Kur'an mahluktur; aksi halde teaddüd-i kudema (birden çok kadîm varlık) çıkmazına girmek kaçınılmaz olur. Bu itibarla, 'Kelâmullah' denen şey, harf ve seslerden oluşan, bir mahalde bulunan, belli bir tertip içerisinde insan idrakine açık bir şekilde sunulan Kur'an'dan başka bir şey değildir. Bu demektir ki, Kur'an, önümüzde duran ve yaratılmış olan kelimelerdeki makul anlamlarının ötesinde kadîm vasfını haiz başka bir anlam düzeyine sahip değildir. Aksi düşünüldüğü, yani Kelâmullah nefste kâim bir mânâ olarak algılandığı takdirde, onun mistifiye edilmesi kaçınılmazdır.[5]

4 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlâhî Hitabın Tabiatı*, çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001, s. 93.

5 Ebü'l-Hasen el-Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvâbi'-tevhîd ve'l-adl (Halku'l-kur'ân)*, nşr. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut 1961, VII. 15 vd.

Hiç şüphesiz, Kur'an gerçek manâda ilâhî bir kelamdır; ancak bu kelam Allah'ın Levh-i Mahfûz, Cebrail ve Peygamber gibi muhdes varlıklarda yarattığı harflerle seslerden oluşan bir arazdır. Duyulup/işitilip anlaşılan bir kelam olması bakımından insanlara ait sözlerden farklı değildir. Zira, her iki kelam da harfler ve seslerden oluşur. Allah, yarattığı harf ve seslerle mütekellim olur. Bu açıdan Kur'an mahluk, muhdes ve mef'uldür; ezelde mevcut olmayıp sonradan vücut bulmuştur. Kaldı ki Kur'an, harflerin oluşturduğu kelimelerden, ayet ve sure gibi bölümlerden müteşekkildir. Başı ve sonu olan, parçalardan meydana gelen ve bazı tarihî olaylarla ilgili bilgiler içeren kelimelerin kadîm sayılması imkansızdır. Kadîm vasfını haiz yegane varlık Allah'tır. O'nun zâtı dışında hiçbir kadîm varlık bulunmadığına ve Kur'an da ilâhî bir fiil neticesinde meydana geldiğine göre, kelâm-ı ilâhî olan Kur'an'ın mahluk sayılması gerekir. Eğer Kur'an kadîm bir kelam olsaydı, hitap ettiği insanların da kadîm olması gerekirdi. Zira henüz reel varlık düzleminde vücut bulmamış varlıklara yönelik emir ve nehiylerden bahsetmek ilâhî hikmete aykırıdır.[6]

Diğer yandan 'kelâmullah' terkibindeki 'kelam', Allah'ın kadîm sıfatlarından biri değildir. Dahası, kelam zât-ı ilâhînin bir fiili, eylemesidir. Allah mütekellimdir; ancak O, kelamı ve bu kelama taalluk eden harf, ses vb. şeyleri yaratmış olması hasebiyle muhdes ve mahluk bir kelamla mütekellimdir. Mu'tezile'nin ilâhî sıfatları zâtî ve fiilî şeklinde ayrıştırmasının anlamı şudur: Fiilî sıfatlar, Allah ile nesneler dünyası arasıdaki ortak alanı, zâtî sıfatlar ise Allah'ın yalnızca kendi varlık ve zâtına mahsus alanı temsil eder. Diğer bir deyişle, fillî sıfatlar tarihsel, zâtî sıfatlar ise tarih dışı varlık alanına aittir.

Allah'ın fiilî sıfatlarından olan 'kelâm', konuşanın/mütekellimin, hitabını kendisine yönelteceği bir muhatabın varlığını zorunlu kılar. Şayet biz Allah'ı ezelde konuşan, yani kelâmı ezelî olan bir varlık olarak nitelersek, bu niteleme -nesneler dünyası ezelde mevcut olmadığı için- karşısında muhatap olmaksızın

6 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire 1965, 528-531.

O'nun kendi kendine konuştuğu anlamına gelir. Ancak bu tarz bir tekellüm hikmet-i ilâhîye aykırıdır. Zira, Allah'ın biz "kronosoğulları"nın dünyasına girişi sözle olmuştur. Sözün dünyası ise, her zaman konuşanın karşısında bir muhatabın bulunmasını iktiza eder. Çünkü kelam, konuşan ve dinleyeni gerektiren bir diyalog sürecidir. O, ancak diyalog içinde anlam kazanır ve asla hiçlikten doğmaz.* Buna karşın ilim, kudret, kıdem ve hayat gibi sıfatlar, Allah'ın zâtından başka hiçbir varlığı gerektirmez. Zira Allah zâtıyla âlim ve kâdir; zâtıyla ezelî ve diridir. O, âlemi bu dört sıfatla yaratmıştır. Eğer hayat, kıdem, ilim ve kudret olmasaydı âlem reel varlık alanına çıkmazdı. Bu yüzdendir ki Mu'tezile, savunduğu tezde tutarlılığı sağlamak için, âlemin yokluk evresinde iken bir çeşit varlık düzeyine sahip olduğunu varsaymak durumunda kalmış ve bu varsayımını 'yoklukta imkan halinde bulunan varlık' (*el-vücûdü'ş-şey'î fi'l-'adem*) şeklinde formüle etmiştir ki, böylece anılan varlık düzeyinde Allah'ın eşyaya kendisiyle hitapta bulunduğu tekvînî "ol!" (kün) emrinin bir muhatabı bulunsun ve bu muhatap da mezkur emrin muktezasınca hemen var olsun.[7]

Diğer yandan Mu'tezile, Kur'an'ın manâ (asıl) itibariyle ezelî olduğunu kanıtlamak maksadıyla Sünnî kelamcılar tarafından ortaya atılan ve İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi bazı İslâm alimlerince Kur'an'daki lafızların gerçek manâda ilâhî kelam kabul edilmemesi gibi bir sonuca müncer olduğu gerekçesiyle son derece tutarsız olarak nitelenen 'kelâm-ı nefsî' kavramının da gerçekte Allah'ın ilim ve irade sıfatlarından başka bir şey olmadığını savunmuştur.[8] İlim ve iradenin ezelî olduğunda ihtilaf yoktur; ancak ilâhî ilim ve irade harflerin yaratılması suretiyle insanlara iletilmiştir. Bu yüzden, Kur'an mahluk ve muhdes olarak kabul edilmelidir. Ayrıca "kün" (ol) emri ilâhî kelamı değil fiili ifade eder. Kur'an'da ilâhî isim ve sıfatların bulunması da onun kadîm olmasını gerektirmez. Çünkü isimle müsemmâ aynı şey de-

* Şamil Öçal, "Kelâmullah'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî," *İslâmiyât II* (1999), s. 63-64.

7 Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *en-Nass es-sulta el-hakîka*, Beyrut 1995, s. 68-69.

8 Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâil*, nşr. M. Reşid Rıza, Beyrut 1983, III. 429.

ğildir.[9] Eğer aynı olsaydı, Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) da belirttiği gibi, necis şeylerden söz eden bir insanın ağzının pislenmesi veya tatlı bir nesnenin ismini zikreden bir kişinin ağzının tatlanması gerekirdi.[10]

Özetlemek gerekirse, Mu'tezilî gelenekte Kur'an, Allah'ın mümkün bir tarihte, beşerî bir dilin imkan ve sınırları içinde konuşmasıyla vücut bulmuş hâdis bir kelâmdır. Dolayısıyla Kur'an tarihsel, tarihe ait bir fenomendir. Bu itibarla, Allah'ın insanlık tarihinin belli bir döneminde sözel bir dilsel metin olarak somutlaşan kelâmını anlama ve yorumlama faaliyetinde öncelikle ve özellikle Arap dilinin tüm imkanlarını sonuna kadar kullanmak ve bu süreçte, ilâhî adaletin muktezasınca yapıp ettiği tüm fiillerin gerçek öznesi olan insanın aklî yetilerine güvenmek ve onu Allah'ın kelâmını anlama girişiminde son derece etkin ve işlevsel kılmak gerekir.

İşte tam bu noktada sorulması gereken temel soru şudur: Kur'an'ı anlamanın anlamı nedir? Kur'an'ı anlamak bir sorun mudur? Şayet sorunsa ne tür bir sorundur? Daha açık bir ifadeyle, Kur'an'ı anlamak teslimiyet mi yoksa yöntem sorunu mudur? Kur'an, tıpkı vicdanın sesini dinler gibi dinleyerek anlaşılabilecek bir hitap mıdır? İman hesaba katıldığı takdirde, Kur'an'ı okuma ve anlamada teslimiyetle yöntem birbirinden ayrıştırılabilir mi? Daha da önemlisi, Müslüman bir bireyin Kur'an'ı salt bilgi nesnesi olarak görmesi veya onu bu gözle okuyup anlamaya çalışması olası mıdır?

Burada şu hususu özellikle belirtmek gerekir ki, Kur'an'da, Allah'ın insanlara yönelik hitabının açık ve anlaşılabilir olduğu beyan edilmiş ve tarihsel belgelerin de teyit ettiği üzere, ilâhî hitabın nâzil olduğu dönemde dil düzeyinde kayda değer bir anlama sorunu yaşanmamıştır. Nitekim konuyla ilgili rivayet malzemesinde birkaç münferit örnek dışında sahâbîlerin Kur'an'ı dilsel düzeyde anlamadıklarına ilişkin hemen hiç bir veri mevcut değildir. Bu noktada, ilk nesille karşılıklı ve canlı bir ilişki tesis

9 Kâdî Abdulcebbâr, *el-Muğnî*, VII. 164 vd.
10 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 542-543.

eden Kur'an'da sık sık inkarcıların ilâhî mesajın mağzâsı -manâsı değil!- hakkında taakkul, tedebbür, tefekkür ve tezekkür etmeye yanaşmadıklarından söz edilmiş olması, nüzul döneminde kayda değer bir dilsel anlama sorununun yaşanmadığını teyit eden bir başka gösterge olarak telakki edilebilir.

Esasen, vahyin nüzul sürecindeki 'anlama', Allah'ın ne dediğini (manâ) değil, ne demek istediğini (mağzâ) kavrama çabasını ifade ediyor ve bu çabanın pratik yönü ise tedebbür, tefekkür, akletme, kabul ve içselleştirme şeklinde dışa vuruyordu. Çünkü Kur'an, meşhur sahâbî İbn Mes'ud'un (ö. 32/652), "Bizden biri on ayet öğrendiğinde, bu ayetlerin manâsını içselleştirip pratik yaşamında tatbik etmedikçe, diğer ayetleri öğrenme çabası içine girmezdi"[11] şeklindeki sözünde de ifadesini bulduğu üzere, sahabe nazarında salt okunup ezberlenen bir sözel metinden ziyade kulak verip dinlenen, emir ve buyruklarına göre hareket edilmesi gereken bir öğretiler mecmuası idi.

Buna mukabil, Kur'an, Hz. Osman dönemindeki istinsah faaliyetinin ardından yazınsal bir metin olarak algılanmaya başladı ve bu algılama tarzı, doğal olarak Kur'an'ı anlama meselesine farklı bir mahiyet kazandırdı. Çünkü, belli bir toplumsal ve zihinsel çevrede, belli bir dil ile ortaya konulan bir metni, o metnin yazarı hayattan ayrıldıktan sonra anlama sorunu ortaya çıkar. Bunun sebebi, metin ile daha sonraki dönemlerde onu anlamak ve uygulamak isteyen insanlar arasına başka tarihselliklerin ve zihnî çevrelerin girmiş olmasıdır. Ayrıca, zamanın geçmesi ve değişmesiyle birlikte kelimeler, kavramlar, deyimler ve düşünce tarzlarında ortaya çıkan başkalaşımlar, ilk ortaya çıkışında kendisine aşina olunan metin ile o metnin sonraki muhatapları arasında bir ilişki kopukluğuna yol açar ve böylece metin, adeta yabancı ve şüpheli gibi gözükebilir.[12]

Tarihsellik tecrübesinin kaçınılmaz sonucu olan bu durum, aynıyla Kur'an metni için de geçerlidir. Zira, Kur'an'ı standart

11 İbn Teymiyye, *Mukaddimetü't-tefsîr*, [*Mecmû'u fetâvâ* içinde], Riyad 1398, XIII. 365.

12 Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitâbiyât, Ankara 2000, s. 92.

bir yazın metni olarak görüp tanıyan tâbiûn neslinden bugüne kadar gelip geçen tüm Müslüman nesiller için, gerek epistemolojik gerekse varoluşsal açıdan ilk neslin sahip oldukları imkanlardan mahrum olma durumu söz konusuydu. İlk neslin sahip olduğu en büyük imkan, hiç şüphesiz Kur'an'ın onlar tarafından bizzat tecrübe edilen bir 'şimdi' içerisinde vahyediliyor olması idi. Vahyin içeriği çoğu zaman doğrudan veya dolaylı olarak ilk muhatapların yapıp etmeleriyle ilgili olduğu için, 'anlama' spontane olarak gerçekleşiyor; dolayısıyla "Allah ne demek istedi?" şeklinde bir sorunun zuhuru söz konusu olmuyordu. Buna karşın, vahyin nüzul ortamına tanık olmayan Müslüman nesiller için Kur'an, artık yaşanan olaylar üzerine belli aralıklarla nazil olan bir hitap değil yazılı bir belge ve kitap idi. Her ne kadar nahiv ve lügat ağırlıklı tefsir faaliyetleriyle Allah'ın ne dediğini (manâ) tayin etmek onlar için mümkün olsa da ne demek istediğini (mağzâ) anlamak o kadar kolay değildi. Çünkü söz, bir diyalog ortamında sâdır olmuş ve bu muvakkat oluş artık son bulmuştu. Bu durumda, sözün sâdır olduğu anda ne olup bittiğini, o an orada bulunan insanlara sormak gerekiyordu. Nitekim gereken yapıldı ve tâbiîn nesli Kur'an'ın gerçek manâ ve mağzâsını büyük ölçüde sahabeden öğrendi.[13] Tâbiûn neslinin sahabeye sorup öğrenme imkanından yoksun olan günümüz Müslümanları için ise, Kur'an'ı anlamak, haddi zatında kitaplaşmış Arabî bir kelamı anlamak demektir. Binaenaleyh, biz bugün içinde bulunduğumuz tarihsel durumun kaçınılmaz bir sonucu olarak, murâd-ı ilâhîyi temelde Kur'an metninin ait olduğu dilin -ki burada kullanılan 'dil' kavramı, bir toplumun topyekün kültür mirasını yansıtan bir ayna gibi tasavvur edilmelidir- imkan ve sınırları içerisinde anlamak durumundayız.

Kur'an, İslâm dininin en temel kurucu metni olması hasebiyle, elbette Müslüman ilim adamlarının referans çerçevesinde yer almak durumundadır ve bu da son derece doğaldır. Ancak bu durum, hiç kimseye, sırtını Kitab'a dayayıp kilise babası edasıy-

13 Ömer Özsoy, "Kur'an'ın Anlaşılması Sorunu", (Yayımlanmamış tebliğ), *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı: Kur'an ve Hadislerin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Yöntem Meselesi*, 02-06 Ekim 2002 Ankara.

la konuşma hakkı vermez. Kur'an sonuçta bir metindir ve bu metnin anlaşılması ve açıklanması için bir yönteme ihtiyaç vardır.[14] Bizim de kanaatimiz o dur ki, Kur'an'ı anlamak, günümüz Müslümanları için öncelikle bir yöntem sorunudur. Bunu söylemek, Kur'an'ın anlaşılmasını bir yöntem sorununa tenzil etmek anlamına gelir mi? Meseleye Müslüman olmanın gerçek manâ ve maksadını kavramış biri açısından bakıldığı takdirde, bunun bir indirgeme olmadığını söylemek gerekir. Çünkü, Kur'an'ın buyruk ve öğretilerine kayıtsız şartsız teslimiyet, tüm Müslümanlar için, teknik anlamda Mushaf metninde kayıtlı olan ibareleri anlama ve yorumlamayı önceleyen bir keyfiyettir. Bu itibarla, daha başından Kur'an'la varoluşsal bir ilişki içinde olan Müslüman bir bireyin murad-ı ilâhîyi anlama gayreti, asla herhangi bir metni salt entelektüel bir çaba veya zihinsel bir faaliyet ekseninde okuyup anlama gayretine indirgenemez.

Söz konusu iki farklı okuma ve anlama çabası arasında kıyas yapmanın gayr-i kâbil olduğuna ilişkin bu hükmümüz, Kur'an'ın, sahih bir iman ve kayıtsız şartsız bir teslimiyet bilinciyle, tıpkı vicdanın sesini dinler gibi dinlemek suretiyle anlaşılabilecek bir metin, mesaj ya da kitap olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Biz bu soruya verilecek doğru cevabın, "Hayır, anlaşılamaz" şeklinde olması gerektiğine inanıyoruz. Çünkü biz, Allah'ın doğrudan doğruya miladi yedinci yüzyıl Arap Yarımadası'nda yaşayan insanların dil ve kültür evreni içinde vahyettiği kelamındaki beyanların günümüz Müslümanları için, anlama ve yorumlamayla ilgili hiçbir teknik enstrümana lüzum hissettirmeyecek derecede açık ve kendiliğinden anlaşılabilir bir keyfiyet arzettiği kanısında değiliz. Zira, sözü edilen ortamda vahyedilen ayetlerdeki lafızların tümü bugün Kur'an metninde mahfuz olmakla birlikte, ilk defa jest ve mimiklerin eşliğinde mübarek bir ağızdan sâdır olan ve canlı bir diyalog ortamında şifâhî olarak aktarılan bu sözün tabii bağlamı, aradaki bin küsur yıllık mesafe sebebiyle artık yok olmuştur. Ancak bu bağlamın yok olması, bize Kur'an'ı boşluğa inmiş veya masa ba-

14 Yunus Apaydın, "Yöntem(sizlik) Sorunu Üzerine", *İslâmiyât* III (2000), Sayı: 1, s. 144.

şında telif edilmiş bir yazın metni gibi okuma hakkı vermez. Kaldı ki, ayetlerin vahyedilmesine medar olan nüzul ortamını yok sayarak doğrudan doğruya Kur'an metninde kayıtlı olan lafızların delaletiyle Allah'ın bizden ne istediğini sahih bir şekilde anlamak son derece zor, hatta imkansızdır. Aksi halde, yorumcu sayısı kadar yorum, dolayısıyla Kur'an üretilmesi mukadderdir.

Sonuç itibariyle, Kur'an'ı sadece lafız-manâ düzeyinde anlamaya çalışmak pek mümkün değildir. Bu demektir ki, tefsirde yöntem konusunda daha kapsamlı bir perspektif geliştirmek kaçınılmazdır. Bu bağlamda, klasik dönemlerde telif edilmiş *ulûmü'l-kur'ân* kitaplarında önerilen anlama ve yorumlama yönteminin yeterli olup olmadığı sorulabilir. Kanaatimizce, bu soruya müspet cevap vermek imkansızdır. Zira, klasik döneme ait *tefsir usûlü* ve *ulûmü'l-kur'ân* kitapları arasında ayrı bir yere sahip olan ve bugün dahi usûlle ilgili bilimsel çalışmalarda iki temel başvuru kaynağı olma vasfını muhafaza eden Zerkeşî'nin *el-Burhân* ve Suyûtî'nin *el-İtkân* adlı eserlerinde yer alan başlıklara göz attığımızda, pek çok konunun Kur'an'ı anlama ve yorumlamayla ilgili yöntem bilgisi içermediğine tanık olunmaktadır. Sözgelimi, *havâssü'l-kur'ân, fezâilü'l-kur'ân*, Kur'an'dan istinbat edilen ilimler, Kur'an'da geçen isim, sıfat ve künyeler, Kur'an'daki hitaplar vb. konular, doğrudan ve dolaylı olarak Kur'an'la irtibatlı olan ve fakat usûlle hiçbir ilgisi bulunmayan bilgiler içermektedir.

Esasen bu hüküm, Kur'an ve nüzul tarihi arasındaki diyalektik ilişkiye ışık tutan *esbâb-ı nüzul, mekkî-medenî* ve *nâsih-mensûh* gibi bahisler kapsamında aktarılan bilgiler için de geçerlidir. Mesela, *esbâb-ı nüzul* bahsinde zikri geçen, "gökte inen ayetler, yerde inen ayetler, kış mevsiminde inen ayetler, yaz mevsiminde inen ayetler, yaya vaziyette iken inen ayetler, deve üzerinde inen ayetler, uykuda inen ayetler" vb. tasniflerin usûlle hemen hiçbir ilgisi yoktur. Rivayetlerin aktarımıyla ilgili siyga kategorileri ise, hadis ilmindeki sübut kriterleri açısından çok fazla bir değer taşımamaktadır. Bir başka deyişle, *sebebü nüzûli'l-âyeti kezâ* (Bu ayetin nüzul sebebi şudur), *nezelet hâzihi'l-âyetü fî kezâ* (Bu ayet şu olay hakkında indi) vb. kaba tasniflerden hareketle bir rivayetin gerçek sebeb-i nüzul mü yoksa, Şah

Veliyyullâh ed-Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) tasnifiyle,[15] tefsir rivayeti mi olduğunu tespit etmek pek mümkün değildir. Diğer taraftan *nâsih-mensûh* kapsamında yer verilen, "metni mensuh hükmü baki ayet" vb. kategoriler, Kur'an'ı anlamaya yardımcı olmak şöyle dursun, ilâhî kelamın mevsukiyetine halel getirecek bir mahiyet arzetmektedir.

Bu bağlamda, İbn Teymiyye'nin "Tefsire Giriş" risalesi üzerinde de durmak gerekir. Zira bu eser, giriş kısmında da açıkça ifade edildiği üzere, Kur'an'ı anlama ve yorumlama usûlü olma iddiası taşımaktadır. İbn Teymiyye, hangi tefsirin okunup hangisinin okunmaması gerektiğini isim isim zikredecek kadar ideolojik ön yargılar eşliğinde telif ettiği bu eserinde bize beş ana başlıkta özetlenebilecek bir usûl önermektedir. Son döneme ait tefsir usûlü kitaplarında da aynıyla zikredilen ve -Nasr Hâmid Ebû Zeyd gibi bazı çağdaş araştırmacılar dışında- hemen hiç kimse tarafından tenkit ve tahlile tabi tutulmayan bu usûl projesine göre Kur'an'ı yorumlamanın en makbul şekli Kur'an'ın Kur'an'la tefsiridir.[16] Acaba Kur'an gerçekten kendi kendisini tefsir ediyor mu? Kanaatimiz odur ki, Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri, verili bir tefsir modeli değildir. Diğer bir ifadeyle, bazı Mekkî ayetlerde seci sağlama maksadıyla zikredilen kısmî açıklamalar, sözgelimi, *el-kâriatü me'l-kâria vemâ edrâke me'l-kâria...* gibi bazı örnekler hariç tutulursa, Kur'an'da hangi ayetin hangi ayetle tefsir edildiği, tamamen müfessirin dirayet ve kabiliyetine bağlı bir hususdur.

İbn Teymiyye, Kur'an'ı yorumlamanın en güzel teknikleri arasında ikinci olarak Hz. Peygamber'in tefsirini, daha sonra ise, sırasıyla, sahabe ve tâbiûn tefsirini zikretmiştir. Ona göre Hz. Peygamber Kur'an'ın tümünü tefsir ettiği için, tefsirde öncelikle Hz. Peygamber'in, daha sonra da sahabenin beyanlarına itibar edilmesi gerekir. İşte tam bu noktada şunu sormak gerekir: İbn Teymiyye'nin en güzel ikinci tefsir tarzı olarak zikrettiği Kur'an tefsirine ilişkin nebevî beyanların literatürde kayıtlı tefsir riva-

15 Bu tasnifle ilgili olarak bkz. Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-kebîr fi usûli't-tefsîr*, çev. Mehmed Sofuoğlu, İstanbul 1980, s. 49-57.

16 İbn Teymiyye, *Mukaddimetü't-tefsîr*, XIII. 363-369.

yetleri arasındaki oranı nedir? Dr. Mehmet Akif Koç'un İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/939) tefsirindeki 16 bin küsur rivayet üzerinde yapmış olduğu son derece titiz çalışmadan ortaya çıkan sonuç, bu oranın % 4 olduğunu göstermektedir. Aynı çalışmada, sahabeye ait rivayetlerin oranının yaklaşık % 20; arta kalan tefsir rivayetlerinin tümünün ise tâbiûn ve sonraki nesillere ait olduğu tespit edilmiştir.[17] Şu halde, Hz. Peygamber ve sahabe tefsiri Kur'an'ın tamamını değil oldukça sınırlı sayıda ayetlerin tefsirini içermektedir.

Re'y merkezli yoruma gelince; İbn Teymiyye, kişisel görüş ve çıkarımlara mebni tefsirin caiz olmadığına ilişkin bütün rivayetleri aktardıktan sonra Arapça bilen ve Kur'an'a vâkıf olan kişinin re'yle tefsir yapmasında bir sakınca olmadığını belirtir. Ancak onun cevaz verdiği re'y, gerçekte adı var kendi yok hükmündedir.[18] Çünkü tefsiri tamamen selef otoritesine irca eden İbn Teymiyye'nin düşünce evreninde öznenin dirayetinin kısmen ön plana çıktığı te'vile yer yoktur. Yine onun tefsir anlayışında, Kur'an'da çok önemli bir yer tutan mecaza da yer yoktur. İbn Teymiyye'nin tefsir faaliyetinde te'vile yer vermemesinin en temel sebebi, Mu'tezile'nin Allah'ın isim ve sıfatları hakkındaki görüşleri; mecazı inkar etme sebebi ise Mürcie'nin amel-iman münasebeti konusundaki tavrıdır.

Kanaatimizce, İbn Teymiyye'nin, özellikle fetvalarında re'y ve içtihadı alabildiğince kullanırken bize büyük ölçüde rivayet merkezli bir tefsir usûlü önermesi, tamamen ideolojik bir tavırdan kaynaklanmaktadır. Nitekim, onun *Kitâbü'l-îmân* adlı eserindeki şu ifadeleri, söz konusu tavrın arka planındaki temel saikleri açıkça ortaya koymaktadır:

> Kişisel görüşe (re'y) ve dile mebni yorum yöntemi ehl-i bidata özgüdür. Bu yüzden İbn Hanbel, 'İnsanlar en fazla te'vil ve kıyas konusunda hata yaptı' demiştir. Nitekim, bizzat tecrübe edildiği üzere Mu'tezile, Mürcie, Şia (Rafıza) ve diğer bidatçi fırkalar Kur'an'ı sub-

17 Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2001, s. 101.

18 İbn Teymiyye, *Mukaddimetü't-tefsîr*, XIII. 370-375.

jektif görüş ve kanaatlerine göre yorumluyor ve tabiatıyla Hz. Peygamber'in, sahabenin, tabiîn ve büyük İslâm alimlerinin sözlerine (yorumlarına) hiç itimat etmiyorlar. Keza onlar, sünneti, selefin icmaını ve onlardan nakledilen görüşleri de bir veri olarak kabul etmiyorlar. Onlar sadece aklın ve dilin verilerini baz alıyorlar. Yine onlar, rivayet tefsirlerini, hadisi ve selefin sözlerini bir kenara atıp Arap dili ve edebiyatı ile kendi fikir önderlerinin telif ettikleri kelam kitaplarına itibar ediyorlar. Bu, mülhitlerce de benimsenen bir yorum yöntemidir. Çünkü mülhitler de felsefe, edebiyat ve dille ilgili kitapları esas alıp tefsir, hadis ve rivayetleri bütünüyle göz ardı ediyorlar. Onlar, peygamberlerin belirleyici sözlerinden (naslar) sarf-ı nazar ederler. Çünkü bu sözlerin onlar nezdinde bilgi değeri yoktur. Hülasa, onlar Kur'an'ı sadece kendi subjektif kabullerine göre yorumlarlar. Bu yorum faaliyetinde Hz. Peygamber'in ve sahabenin sözlerini rafa kaldırırlar.[19]

Bütün bu mülahazalardan sonra şunu belirtmek gerekir ki, Kur'an'ın bugün nasıl anlaşılması gerektiği sorunu, son derece önemli bir sorun olarak orta yerde durmakta ve bu sorun yeni yöntem arayışlarını zorunlu kılmaktadır. Burada bir kez daha vurgulamak gerekirse, söz konusu zorunluluk, büyük ölçüde klasik tefsir usûlündeki mevcut imkanların kifayetsizliğinden kaynaklanmaktadır. Kaldı ki, zaman zaman "Kur'an ilimleri" (*Ulûmu'l-kur'an*) terimiyle de eşanlamlı olarak kullanılan tefsir usulünün sistematik bir anlama ve yorumlama yöntemi içerip içermediği meselesi de ayrı bir tartışma konusudur. Zira mevcut literatür incelendiğinde, gerek klasik dönemlerde telif edilen *ulûmu'l-kur'ân* kitaplarında, gerekse yakın geçmişte "Tefsir Usûlü" ismiyle ortaya konulan eserlerde yer alan bilgi malzemesinin ilâhî kelâmın nasıl anlaşılması gerektiğini tarif eden normatif karakterli bilgilerden çok, Kur'an metninin dil, üslup ve edebî özelliklerine ilişkin deskriptif bilgilerden müteşekkil olduğu görülür. Yine bu eserlerde oldukça geniş bir yer tahsis edilen siyasî-mezhebî tarihle ilgili malumatın Kur'an'ı anlama ve yorumlama yöntemiyle ne tür bir ilişkisi olduğunu anlamak da gerçekten zordur. Şayet tefsir usûlüyle ilgili bir eserde ille de tarihsel bilgi aktarmak gerekiyorsa, konuyla ilgili bölümde mezhebî, edebî-icti-

19 İbn Teymiyye, *Kitâbü'l-îmân*, Beyrut 1983, s. 107.

mâî vb. muhtelif tefsir ekolleri hakkında bilgi vermek yerine Kur'an'ın nazil olduğu tarihsel ve kültürel arka planı aydınlatıcı, İslâm öncesi Arapların şiir ve seci gibi şifâhî kültür ürünlerini tanıtıcı bilgiler aktarmak, hiç kuşkusuz çok daha anlamlı ve faydalı olacaktır. Keza, usûlle ilgili eserlerde Kur'an'daki tekrarların hikmetini, 'edebî i'câz' formülüyle izah etmek veya ilk bakışta birbiriyle çelişik gözüken (müşkil) ifadelerin çözümünde birtakım varsayımlar üretmek (gaybı taşlamak) yerine, sözgelimi, Kur'an'ın otantik şekliyle bir söz (kelâm) olduğu gerçeğinden hareketle söz-yazı, dolayısıyla Paul Ricoeur'un 'metin paradigması' bağlamında ortaya koyduğu sözlü dil-yazılı dil ayırımından bahisle herhangi bir kitap ya da yazın metni için kusur sayılan tekrarlar, ilk bakışta çelişik gözüken ifadeler, pasajlar arasındaki ifade kopuklukları vb. ârızî unsurların Kur'an için hiç de kusur sayılamayacağını tatminkar bir şekilde izah etmek gerekir.

Ne var ki, klasik tefsir usûlünün sahip olduğu imkanlar dahilinde bu tür izahlar geliştirmek pek mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla, yukarıda da ifade edildiği üzere, yeni yöntem arayışlarına girmek kaçınılmazdır. Bu itibarla, günümüz Kur'an araştırmacılarının hermeneutik (yorumbilim), semantik (anlambilim), semiyotik (göstergebilim) gibi dil, anlama ve yorumlamayla ilgili farklı kavram ve kuramlara bigane kalmaları mümkün değildir. Nitekim, bugün ülkemizdeki pek çok İslâmî meselenin tartışılmasına zemin hazırlayan merhum Fazlur Rahman'ın geliştirdiği tefsir usûlü projesi, genellikle Friedrich Schleiermacher (1768-1834) ve Wilhelm Dilthey'in (1833-1911) takipçisi olarak kabul edilen ve yorum faaliyetinde nesnel anlamın imkanını savunan İtalyan hukukçu Emilio Betti'nin (1890-1968) nesnel-yöntemsel hermeneutik kuramından mülhemdir. Kuşkusuz, Fazlur Rahman'ın usûl projesinin tartışmaya açık tarafları mevcuttur. Ancak, bugün Kur'an'la ilgili aktüel tartışmaların gündeminden hiç düşmeyen tarihsellik, ahkâmın değişmesi vb. meselelerden maslahat ve makâsıda, Hz. Ömer ve Şâtıbî'nin (ö.790 /1388) Kur'an ve yorum anlayışından Martin Heidegger ve Hans-Georg Gadamer'in varoluşcu ve felsefî hermeneutiğine kadar pek çok konuya yönelik ilgi ve 'yeni' bilgimizi onun mezkur projesine borçlu olduğumuz da gün gibi aşikardır.

KUR'AN VE YENİ ANLAMA YÖNTEMLERİ*

Esasen, "şu gökkubbe altında yeni olan hiçbir şey yoktur; sadece keşf-i kadîm söz konusudur" önermesi nazar-ı dikkate alındığında, başlıktaki 'yeni' nitelemesinin bize göre bir yeniliğe işaret ettiği söylenebilir. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, burada 'yeni anlama yöntemleri' ifadesiyle anlatılmak istenen, kuramsal çerçevesi Batı'da belirlenmiş olması hasebiyle İslâm nokta-i nazarından bakıldıkta farklı bir kültür evrenine ait olan ve bu yüzden modern dönem Müslümanların gündemine girişi 'kısa' denebilecek bir zaman dilimine tekabül eden hermeneutik, semantik ve semiyotik vb. dil, anlam ve yorumla ilgili bazı kavram ve kuramlardır. Gerçi, İslâm ilim geleneğindeki 'tefsir' ve bilhassa öznenin dirayet ve iradesinin daha fazla ön plana çıktığı te'vil faaliyetinin yazılı, sözlü veya sembolik bir metni ya da sanat eserini anlama ve yorumlama çabası anlamında hermeneutikle; *vücûh* ve *nezâir*, *garîbu'l-kur'ân* ve *meâni'l-kur'ân* gibi dil ve anlambilimsel çalışmaların da semantikle ilişkisi kurulabilir. Bu ilişkinin tesisi ise, ancak adı geçen modern yorum ve anlambilimsel kuramların felsefî, tarihî ve epistemik temellerine vâkıf olunduktan sonra mümkündür.

Takdir edileceği üzere, İslâm ilim ve kültür geleneği açısından 'yeni' addedilebilecek tüm anlama ve yorumlama kuramlarını tüm yönleriyle tahlil etmek müstakil bir çalışma konusudur. Dolayısıyla burada sadece hermeneutik üzerinde durulacak ve bu bağlamda hermeneutik gelenekteki muhtelif kuram ve yaklaşımların Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetlerinde istihdam edilip edilemeyeceği hususunda bir kanaat izhar edilecektir.

Bu yazı, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 02-06 Ekim tarihleri arasında Ankara'da düzenlemiş olduğu "*Kur'an ve Hadislerin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Yöntem Meselesi*" konulu Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı'nda sunulan "Yeni Anlama Yöntemlerinin İmkan ve Sınırları" başlıklı tebliğ metninin gözden geçirilmiş ve gerek üslup gerekse içerik yönünden yeniden düzenlenmiş formudur.

Konuya giriş meyanında öncelikle hermeneutiğin mahiyeti hakkında icmâlî bir tasrihde bulunmak gerekir: Hermeneutik, monolitik bir yapı veya standart bir yorum yöntemi midir? Yahut son zamanlarda galat-ı meşhur bir tabir olarak kullanılan bir hermeneutik yöntemden söz etmek olası mıdır?

Filhakika, hermeneutik, sınır ve imkan çerçevesi belirlenmiş standart bir yorum yöntemi değildir. Dolayısıyla, bu anlamda bir hermeneutik yöntemden söz etmek olanaksızdır. Hermeneutik, özellikle de çağdaş biçimiyle, gerçekte aydınlanma düşüncesinin teşmilci akılcığına karşı geliştirilen romantik hermeneutik (Schleiermacher ve Dilthey); romantizmin idealizmine karşı geliştirilen varoluşçu ve felsefî hermeneutik (Heidegger ve Gadamer); felsefî hermeneutiğin tarihselciliğine karşı geliştirilen eleştirel, diğer bir deyişle, derin ya da aşkın hermeneutik (Habermas ve Apel) ve nihayet yorum pratiğinin aşırı şekilde nazarileştirilmesine karşı ortaya konan yeni romantik veya nesnel-yöntemsel hermeneutik (Emilio Betti ve E.D. Hirsch) gibi, birbirinden oldukça farklı kuram ve yaklaşımları bünyesinde barındıran bir geleneğin adıdır.

Günümüzde, yalnızca edebiyat, hukuk, teoloji ve teleoloji gibi alanlardaki metinlerin yorumuyla ilgilenen spesifik bir disiplini ifade eden teknik bir terim olarak değil, hem kuramsal bir yönelimi, hem felsefî bir disiplini hem de bir akımı anlatmak için kullanılan hermeneutik kavramı,[1] Wilhelm Dilthey'le (1833-1911) birlikte beşerî bilimlerde pozitivist yaklaşıma karşı önerilen alternatif bir bilgi kuramına dönüşmüştür. Bu anlamda hermeneutik, pozitivist yöntem gibi nesnel olgularla meşgul olmaz; bilakis araştırmacının keşfettiği anlamların kaçınılmaz biçimde içinde yaşamakta olduğu tarihsel-toplumsal yapıyla sıkı bağlantısı olduğuna inanır; olgu ile değerin, ayrıntı ile bağlamın, gözlem ile kuramın birbirinden ayrılmazlığını vurgular; niceliksel-leştirmenin ötesinde niteliksel betimlemeyi, analojik anlayışı ve öyküsel açıklama biçimlerini kullanır.[2]

1 E. Göka, A. Topçuoğlu, Yasin Aktay, *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1996, s. 23.

2 Göka ve dğrl, *Önce Söz Vardı*, s. 28.

İslâm Düşünce Tarihindeki Geleneksel "Yeni" Algısı

Kabul etmek gerekir ki, on beş asırlık İslâm düşünce tarihinde ve bilhassa Sünnî gelenekte 'eski'nin daha makbul olduğuna ilişkin hakim bir anlayış mevcuttur. Kanaatimizce, büyük ölçüde geleneksel 'bid'at' tanımlaması ile zaman ya da tarihin -bize aktarılan biçimiyle tam bir ütopyayı andıran veya tekrar yaşanması muhal olan- 'asr-ı saadet'ten itibaren sürekli olarak kötüye evrildiği düşüncesinden beslenen bu anlayışın doğal bir sonucu olarak Tefsir, Hadis, Fıkıh ve Kelâm gibi temel İslâmî ilimlerde yeni olana karşı genellikle rezerv konulmuş ve bilhassa kelâmî konularda serdedilen farklı görüş ve kanaatler, tarih boyunca Müslümanların çoğunluğunu temsil eden Sünnî düşüncede bid'at (türedi) olarak kategorize edilmiştir. Böylece, farklı mezhebe mensup bir İslâm aliminin ortaya attığı yeni bir görüş, ya heretik nitelemesiyle saf dışı edilmiş ya da kabul görmesi için yüzyılların geçmesi gerekmiştir. Sözgelimi, Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1209) tefsirinde kayıtlı olan muhtelif görüş ve yorumlarından hareketle İslâm tefsir tarihindeki en özgün müfessirlerden biri olduğu kanaatine vardığımız Mu'tezilî Ebû Müslim el-İsfahânî'nin (ö. 322/934) bazı ayetlerle (mesela 4. Nisâ suresi 15-16. ayetlerle) ilgili yorumları, "Bu görüş senden önce hiç kimse tarafından dile getirilmedi" gerekçesiyle reddedilmiş;[3] keza Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) özel gerekçelerle açık kıyastan, genel ve yerleşik kuraldan ayrılıp problemin özelliğine uygun çözüm bulmayı ifade eden 'istihsan' formülü, İmam Şâfi'î (ö. 204/819) tarafından 'telezzüz', yani dinî meselelerde kişisel arzu ve isteklerine göre hüküm verme girişimi olarak değerlendirilmiştir.[4]

İslâm ilim ve kültür tarihine damgasını vuran ve yeni olana ya da eski bir örneği bulunmayana genellikle mesafe koyan bu anlayış, geçmişten tevarüs ettiği manevî güçle hakimiyetini bugün de büyük ölçüde muhafaza etmektedir. Zira Müslümanların moderniteyle birlikte çok daha belirgin bir şekilde hissetmeye

3 Ebû Abdillâh Fahruddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Beyrut trz., IX. 231-232.

4 Bkz. Muḥammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1940, 503-508; a. mlf., *el-Ümm*, Bulak 1321-26, VII. 294 vd.

başladıkları sorunlar, -ki bu sorunların başında biz Müslümanların modern dünyadaki konum ve pozisyonlarının ne olması gerektiği problemi gelmektedir- karşısında geliştirilen çözüm projelerine, genellikle ya mevcut sorunların çözümünü ertelemeyi de tazammun eden bir yaklaşımla, "Bu, İslâm'ın sorunu değildir" veya "Önerilen çözüm projesinin tasarımı farklı bir kültür evrenine aittir" gibi gerekçelerle karşı çıkılmaktadır. Bu gerekçeler karşısında şu sorıları sorma hakkımız olduğunu düşünüyoruz: Acaba Hz. Peygamber'in Kur'an'ın rehberliğinde çözmeye çalıştığı şirk, zulüm, adaletsizlik gibi sorunlardan hangisini İslâm ihdas etmişti? Yahut İslâm düşünce tarihinde tartışma konusu olan *halku'l-kur'ân, i'câzü'l-kur'ân* vb. meselelerin hangisi Hz. Peygamber ve ashabının gündemini meşgul etmişti?

Kur'an'ı Anlama Sorununun Mahiyeti

Kuşkusuz, dünya Allah'ın yarattığı andan itibaren her dem devinmekte, yaşam her an değişmekte ve biz de bu değişimden ister istemez etkilenmekteyiz. Belki de sadece değişimin değişmediği bu süreçte her gün yeni bir sorunla yüzleşmekteyiz. Üst kimliğimiz İslâm ve Müslümanlık olduğu için, olan bitenler karşısındaki duruşumuzu, göğüslemek durumunda kaldığımız sorunları çözme konusundaki metodumuzun temel dinamiklerini belirlemede başvurmak zorunda olduğumuz en temel kaynak, hiç kuşkusuz Kur'an'dır. Ancak, aslî formuyla bir 'söz' (kelam) olan Kur'an bugün karşımızda yazım ve redaksiyonu tamamlanmış bir kitap olarak durmakta ve bize ne demek istediğinin anlaşılmasını beklemektedir. Bizim bu tezimize karşı, "Kur'an'ın ne dediği, hatta ne demek istediği gayet açık? Bu noktada yapılması gereken tek şey, Allah'ın adeta bir prospektüs tarzında beyan ettiği emir ve yasaklarına göre hareket etmektir" mealinde karşıt bir tez öne sürülebilir. Bu tezi, "Kur'an'ı anlamak, bir yöntem sorunu değil teslimiyet sorunudur" şeklinde de formüle etmek mümkündür. Ancak biz, Müslüman olma bilincine sahip insanlar nezdinde teslimiyetin anlamaya tekaddüm etmesi hasebiyle, Kur'an'ı anlamanın bir yöntem sorunu olduğunu düşünüyoruz. Böyle düşünüyoruz; çünkü siyasal tecrübe açısından bakıldığında, Şiî imamet mitolojisi ile Sünnî saltanat ideolojisinden

başka bir şey görmeyen on beş asırlık İslâm tarihi, salt teslimiyet ve samimiyete mebni Kur'an yorumlarının ne tür trajedilere medar olduğunun çarpıcı örnekleriyle doludur. Bu tarihsel tecrübenin geçmiş dönemlerdeki en çarpıcı örneklerinden biri, iman konusunu tersinden ele alarak kimlerin Müslüman olmadıklarını tespit etmenin peşine düşen ve Kur'an'ı kendileri gibi düşünmeyen Müslümanların kanlarını dökmenin meşruiyet kaynağı olarak gören Hâricîlerdir.

Tarihteki bu acı tecrübelerin de teyit ettiği üzere, Kur'an'ı anlama ve yorumlama sorunu, her zaman olduğu gibi güncelliğinden hiçbir şey kaybetmemiş bir "yöntem sorunu" olarak karşımızda durmaktadır. İslâm alimleri geçmişte bu sorunu tefsir ve te'vil faaliyetleriyle aşmaya çalışmışlardır. Tefsiri, klasik usulde mevcut olan bir ayırımdan, yani İmam Ebû Mansûr el-Mâtüridî'ye (ö. 333/944) isnat edilen ayırımdan[5] hareketle rivayet merkezli bir faaliyet olarak kabul ettiğimizde, bu faaliyet çerçevesinde ortaya konan ürünlerin Kur'an'ın çağdaş yorumcusuna, lüzumu halinde müracaat edilmesi gereken bir bilgi arşivi vazifesi görmenin ötesinde çok fazla bir katkı sağlayacağını söylemek zordur. Nitekim, mevcut literatür incelendiğinde, kendi dönemine kadar şifahi ve kitâbî olarak aktarılagelen rivayetleri derleyen Taberî'den (ö. 310/922) sonra telif edilen rivayet tefsirlerinde, aynı rivayet malzemesinin biraz eksik ve fazlasıyla yeniden kaydedilmiş olması, öznenin bu alandaki rolünün hemen hemen yok mesabesinde olduğunu gösterir.

Semantik örgüsünde, bir şeyi aslına irca etmek, herhangi bir olay ya da fenomenin gerçek mahiyetini bildirmek gibi oldukça iddialı anlamlar içeren *te'vile* gelince; geçmişten bugüne genellikle beyan, irfan ve burhan ekseninde sürdürülen bu faaliyet hâlen son derece işlevsel bir etkinlik olma vasfını muhafaza etmektedir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, bugün Kur'an üzerinde yapılan kayda değer yorum çalışmalarını, genellikle usûlcüler tarafından belirlenen klasik enstrümanların

5 Bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Matürîdî, *Te'vîlâtu ehli's-sünne*, nşr. Muhammed Müstefiz Rahmân, Bağdat 1983, s. 5-6.

kullanıldığı birer te'vil etkinliği olarak değerlendirmek mümkündür. İşte tam bu noktada şu sorular gündeme gelmektedir: (ı) Teknik bir terim olarak genellikle Kur'an'ı anlama ve yorumlama etkinliği anlamında kullanılan te'vil sisteminde Batı'da ortaya çıkıp gelişen farklı yorum kuramlarına ait enstrümanları kullanma imkanımız var mı? (ıı) Bu bağlamda, çağdaş hermeneutik kuramlar Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak imkanlar sunuyor mu? (ıı) Başta da belirtildiği gibi, tek ve standart bir yorum yöntemi olduğu zannıyla galat-ı meşhur bir tabir olarak kullanılan "hermeneutik yöntem"in -Doğrusu: hermeneutik kuramların- Kur'an metnine tatbik ve adaptasyonu mümkün mü?

Antik Hermeneutik Üzerine Genel Mülahazalar

En genel çerçevede anlama sürecinde neler olup bittiği sorusuna açıklık kazandırmaya çalışan bir düşünme ya da felsefî tefekkür geleneği şeklinde tanımlanması mümkün olan hermeneutik (yorumbilim, yorumsama ya da yorumcu yaklaşım) kavramı,[6] etimolojik olarak Yunan mitolojisinde tanrılar ile insanlar arasında elçilik-aracılık yapan Hermes'e dayandırılır. Kavramın etimolojisinin Hermes'e dayandırılması, hermeneutiğin de tıpkı Hermes gibi bir aracı ve köprü işlevi görmesiyle izah edilmiştir. Şöyle ki, Hermes tanrıların beşerî varlık alanıyla ilgili plan ve projelerinin insanlara ulaştırılmasında üstlendiği rol itibariyle iki ayrı ontolojik düzlem, yani ilahî ve beşerî düzlem arasında bir iletişim köprüsü kurmuştur. Benzer şekilde hermeneutik de bir metin ya da sanat eseri (nesne) ile onu anlamak isteyen insan (özne) arasındaki ilişkiyi açıklamada adeta bir aracı konumundadır. Peki bu tür bir açıklama gerekli midir? Yahut biz önümüzde duran bir metni anlamaktan aciz miyiz? Hermeneutiğin çözmeye uğraştığı problem neredediir?[7]

Temelde okuyucu ya da anlamak isteyen özne ile metin arasındaki ilişkiyi analiz etmekle meşgul olan 'hermeneutik'le ilgili problemin nerede olduğunu belirlemek için, daha önce okudu-

6 Gerald Bruns, *Antik Hermeneutik*, çev. İhsan Durdu, İstanbul 2001, s. 15.
7 Werner Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, Scm Press, London 1994, s. 1.

ğumuz bir kitabı ikinci kez okuma tecrübemizle ilgili bir zihin yoklaması yapmamız yeterlidir. Şöyle ki, bir kitabı ikinci kez okuduğumuzda çoğu zaman metinde daha önce fark etmediğimiz birtakım nüans ve nükteler keşfeder, bu arada bir şeylerin değiştiğini düşünürüz. Oysa metin aynı metin, okuyan göz aynı gözdür. Öyleyse değişen nedir? Değişen şey bizim perspektifimiz, yani metne bakış açımızdır. Bu demektir ki biz metni her defasında farklı bir perspektiften okuruz. Dolayısıyla bu tecrübe bize anlamanın otomatik ve problemsiz bir etkinlik değil, bilakis her zaman için metni okuyan öznenin aktif katkısını talep eden bir etkinlik olduğunu öğretir.[8]

Binlerce yıllık tarihsel geçmişi bulunan hermeneutik, antik Yunan'daki Kinikler (Kelbiyye) ve Stoacıların alegorik Homeros yorumlarından İskenderiyeli filozof ve filologların kutsal kitap yorumculuğuna, buradan da Orta Çağa uzanan bir gelişme çizgisi takip etmiştir. Bu gelişme çizgisindeki ilk kırılma, kutsal metinlere mahsus tipolojik yorumlama yönteminden kaynaklanan bir gereklilik olarak *hermeneutica sacra* (kutsal metinlerin yorumlanması) ve *hermeneutica profana* (dindışı ya da kutsal olmayan metinlerin yorumlanması) şeklinde kategorik bir ayırıma gidilmesiyle gerçekleşmiştir.[9] Nitekim, Hz. İsa ile yaklaşık aynı dönemde yaşayan İskenderiyeli Yahudi filozof Philo ile özellikle Clement ve Origen gibi Kilise Babaları'nın teolojik sayıltı ve dogmalarla temellendirilmiş tipolojik yorum yöntemleri, kutsal kitaplarda literal (sözel) anlamın ötesinde *pneumatik* (tinsel-ruhsal-manevî) bir anlam boyutunun daha bulunduğu tezine dayanıyordu. Bu pneumatik anlam da kendi içinde alegorik, moral ve anagojik (bâtınî-içrek) nüanslar içeriyordu.[10] Bir metnin literal, alegorik, moral ve anagojik olmak üzere dört ayrı anlam düzeyi-

8 Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, s. 1.

9 Uve Japp, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat", [*Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde], der. ve çev. Doğan Özlem, Ankara 1995, s. 239.

10 Geniş bilgi için bkz. Jeanrond, *Theological Hermeneutics*, s. 17-21; Robert Grand, David Tracy, *A Short History of The Interpretation of The Bible*, Fortress Press, Philadelphia 1984, s. 84-85; E. Raymond Brown, M. Sandra Schneiders, "Hermeneutics", *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. E. Raymond Brown ve dğr., Great Britain trz., s. 1154.

ne sahip olduğunu öngören bu yöntemin, gerçekte uydurma olmasına rağmen özellikle İslâm tefsir tarihindeki irfânî ekolü temsil eden Şiîler (İmâmiyye ve İsmâîliyye) ve Sûfîler tarafından Kur'an'ın bâtınî ve işârî yorumunun en güçlü meşruiyet delili olarak gösterilen, "Her ayetin bir zahrı/zâhiri, bir batnı/bâtını, bir haddi ve bir matlaı/muttalaı vardır" anlamındaki rivayet[11] ekseninde Kur'an'a tatbik edilmiş olması gerçekten dikkate değer bir husustur.

Modern Hermeneutik Üzerine Mülahazalar

Hermeneutik tarihi, genellikle modern hermeneutiğin babası olarak kabul edilen Protestan teolog Friedrich Schleiermacher'le (1768-1834) birlikte ciddi bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşüm iki açıdan önem taşır: Birincisi, hermeneutik XIX. yüzyıla kadar sadece bir yorumlama etkinliği olarak görülmüştür. İkincisi ise hermeneutik, ister teolojide ister filolojide olsun, sadece bu alanlarla ilgili bir araç, bir yorumlama tekniği olmakla sınırlı tutulmuştur. Oysa Schleiermacher'le birlikte mevzii yaklaşımlara karşıt genel ve evrensel bir hermeneutiğin temelleri atılmıştır. Böylece hermeneutik artık kendisini belirli konularla sınırlandırmayıp yazının yanında söz, konuşma, tartışma ve insana ait diğer ifade biçimlerini de kendi ilgi alanı içinde görmeye başlamıştır.[12]

Hermeneutik, daha önce de işaret edildiği üzere, Schleiermacher'in ardılı olan Wilhelm Dilthey'le birlikte bilgi kuramına dönüşmüştür. Dilthey, hermeneutiği doğa ve tin bilimleri arasındaki farklılık zemininde ele almış ve böylece onu doğa bilimlerinin yöntemine bir alternatif olarak beşerî bilimlerin hizmetine sunmuştur. O, tesis etmeye çalıştığı tinsel bilimlerin bilgi kuramının temelini 'eşduyumsal yeniden yaşama'nın imkanına dayandırmıştır. Zira ona göre anlaşılmaya çalışılan tarihsel veya toplumsal bir olayda içerilen yaşamın tümüyle yakalanması ancak empatiyle mümkündür.[13] Bunun anlamı şudur: Sözgelimi,

11 Bu rivayetle ilgili geniş bir değerlendirme için bkz. Mustafa Öztürk, *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, (yayımlanmamış doktora tezi), Samsun 2002, s. 191-198.

12 Japp, *Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat*, s. 241.

herhangi bir metni ya da sanat eserini tam olarak anlamak ve kavramak için, anlamak isteyen öznenin kendisini yazarın tinine yerleştirmesi, yani kendisini onun yerine koyması gerekir. Bunu yapabilmek için de metnin yazarı ile anlamak isteyen özne arasında bir empati (eşduyum-duygudaşlık) kurulması gerekir. Bir başkasının ifadelerinden hareketle onun yaşantı deneyiminin 'ben'in bilincinde yeniden yaşanması (nacherleben) anlamına gelen bu empatinin açılımı şudur: Başka insanların anlaşılması, onların içinde bulundukları tinsel, tarihsel durumun benim tarafımdan yeniden kendimde hissedilmesine, yeniden yaşanmasına bağlıdır. Yeniden yaşama ise, başkalarının anlaşılmasını mümkün kılan bir süreçtir.[14]

Özetle, Dilthey'in 'anlayıcı psikoloji' şeklinde de nitelendirilen hermeneutik kuramında anlama, bir zihinde 'öteki'nin zihinsel nesnelleştirmelerinin farkına varıldığı süreci karşılar. Diğer bir ifadeyle, anlama, 'ben'in 'sen'de yeniden keşfidir. Bu yaklaşım, Dilthey'i önceleyen Schleiermacher'in anlama faaliyetinde evrensel olarak işleyen yorumlama tekniklerini keşfetmeyi deneyen genel hermeneutik projesinde de mevcuttur. Bu projeye göre hermeneutiğin görevi; (ı) Bir metnin özgün anlamını yakalamak; (ıı) Metni veya söylemi sahibinin anladığından daha iyi anlamaktır. Bunu biraz daha açmak gerekirse, Schleiermacher'in psikolojik yöntemine göre yorum, bir tür yeniden canlandırma (reenacting) ya da yazarın (veya mütekellimin) ifadelerindeki düşünceyi yeniden düşünmektir (re-thinking). Düşünme ise bir tür tasarım, tahayyül veya idraktir. Şu halde, onun yorumun nihai hedefi olarak kabul ettiği anlama, bir tür yeniden tasarım, yeniden tahayyül ve yeniden idraktir (re-cognizing). Bu noktada yorum, gerçekte yazarın ifadelerini yeniden düşünme aktivitesi olarak karşımıza çıkar ve bu aktivite bizim yazarın zihinsel ve ruhsal vizyonlarını yeniden kavramamızı mümkün kılar.[15] Yorumun nihai hedefi olan anlamaya ancak yazarın psikolojik açıdan yeniden inşasıyla ulaşılabilir. Yorumcu kendisini yazarın zihni-

13 Doğan Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İstanbul 1998, s. 76-77.

14 Özlem, *Bilim, Tarih ve Yorum*, s. 78.

15 Aref Ali Nayed, *Interpretation as The Engagement of Operational Artifacts: Operational Hermeneutics*, The University of Guelph, Kanada 1994, s. 24-25.

ne yansıtmalı ve böylece özgün-orijinal anlamı yeniden keşfetmelidir.[16]

Kısaca ifade etmek gerekirse, Schleiermacher'in hermeneutik kuramında esas olan, yazarın niyetini anlamaktır. Bunun en tekin yolu ise yazarın zihin dünyasını yeniden inşa etmekten geçer. Schleiermacher, yorumun doğruluğunun ölçütü olarak yazarın kastını veya niyetini gösterir. Yazarın kastını tespit etmek için de iki yöntem takip edilebilir. Birincisi, onun içinde yaşadığı dil dünyasını anlamak -dil dünyasına bireyin düşüncesini etkileyen tarihsel etkenler de dahildir- (gramatik yöntem); ikincisi de yazarın zihin ve ruh hâlini anlamaya çalışmaktır (psikolojik yöntem).[17]

Romantik Hermeneutik ve Kur'an

Son dönemde Kur'an, yorum ve hermeneutik gibi konularla ilgilenen bazı Müslüman araştırmacılar, özellikle Schleiermacher ve Dilthey tarafından temsil edilen romantik hermeneutikteki anlama kuramına atfen hermeneutiğin Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde istihdam edilemeyecek bir 'yöntem' (!) olduğu tezini savunmaktadırlar. Bu tezi savunanların temel gerekçesi şudur: "Hermeneutik yöntemi esas alan bir yorumcu metni yazarından daha iyi anlayacağı iddiasını taşır. Bu demektir ki Kur'an'ı yorumlamaya kalkışan bir kişi Allah'ın ne dediğini O'ndan daha iyi bilebileceği iddiasından hareket eder. Dolayısıyla böyle bir iddiaya meşruiyet atfedilmesi mümkün değildir."[18]

16 Gayle L. Ormitson ve Alan D. Schrift, "Hermeneutiğe Giriş", [*Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde], der. ve çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul 2002, s. 19-20. Buna benzer bir yaklaşımı, nesnel anlamı yazarın niyetiyle özdeşleştirmesinden ötürü 'niyetselci' (intentionalist) olarak nitelenen Hirsch'in hermenötiğinde de görmek mümkündür. Zira Hirsch'e göre yorumcunun temel görevi, kendisini yazarın dünyasında yeniden inşa etmektir. Hermenötiğin görevi ise, yorumda geçerliliği sağlamaktır. Bunun için de yoruma konu olan metnin kesin anlamını tespit etmek gerekir. Bu anlam ise, yazarın kastettiği anlamdır. E. D. Hirsch, *Validity and Interpretation*, Yale University Press, New Haven 1967, s. 24.

17 Osman Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2002, s. 68.

18 Bkz. Ali Bulaç, "Kur'an'ı Okuma Biçimi Olarak Hermeneutik", *İslâmî Araştırmalar* IX (1996), Sayı: 1-4, s. 117. Aynı gerekçenin tekrarı için ayrıca bkz. Mehmet Soysaldı, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*, Ankara 2001, s. 191-192.

Kanaatimizce, iyi niyete mebni olduğunda kuşku bulunmayan bu naif gerekçenin temelinde hermeneutik geleneğin monolitik/monoblok bir yapı arzettiği yanılgısı mevcuttur. Zira burada bir genelleme yapılarak yorumcunun bir metni yazarından daha iyi anlayabileceği iddiası, hermeneutik projelerin tümüne teşmil edilmiştir. Oysa bugün tek bir hermeneutik projeden söz etmek mümkün değildir. Dahası hermeneutik, zaman zaman birbiriyle çatışan çeşitli görüş ve felsefî düşünceden oluşan, gerek söylem ve iddiaları, gerekse imkan ve sınırlılıkları itibariyle birçok farklı anlayış ve yaklaşımı içeren bir şemsiye kavram mesabesindedir. Kaldı ki söz konusu itiraza konu olan Schleiermacher'in kuramı, bazılarınca psikolojik tonda bir hermeneutik olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir.[19]

Hermeneutiğin Kur'an'a tatbik edilemeyeceği fikrine temel teşkil eden çekincelerden biri de Dilthey'in 'eşduyumsal yeniden yaşama' formülüyle ilgilidir. Bazı Müslüman araştırmacılara göre Dilthey'in bu formülünü Kur'an'a tatbik etmek imkansızdır. Zira, Kur'an söz konusu olduğunda, ontolojik farklılıktan ötürü Allah ile insan (yorumcu) arasında hiçbir şekilde empati kurulamaz.

> Gerçi vahyin kaynağıyla sınırlı ve vehmî bir empatinin imkan ve lüzumundan bahsedilebilse de hermeneutikçi manada (?) [*soru işareti bize ait*] hatta bazen eser sahibini onun kendisini anladığından daha iyi anlamak şeklinde dört başı mamur bir empatiden bahsetmek imkansızdır. Bu imkansızlık aradaki ontolojik mesafeye dayanmaktadır. Ancak vahyin beşerî ve sosyal bir olgu olarak değerlendirilmesi durumunda böyle bir imkandan bahsedilebilir. Bu nevi hermeneutik teorilerinde 'ontolojik özdeşlik', anlamanın olmazsa olmaz şartıdır. Bundan dolayıdır ki hermeneutik, bazen "insan yapıtlarının anlaşılması" şeklinde tanımlanmaktadır. Hermeneutiğin beşerî ve sosyal bir veri olmayan vahyin sahih ve mütevatir vesikalarına ya da vahyin kontrolünde oluşan sünnete tatbik edilmesi metot açısından yanlıştır.[20]

19 Bkz. Ormitson ve Schrift, *Hermeneutiğe Giriş*, s. 19.

20 Metin Yiğit, "Hermeneutik Yöntem ve Usûl-i Fıkhın Kat'î-Zannî Diyalektiği", *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermeneutik Sempozyumu*, Van 1982, s. 130.

Hiç şüphesiz, Allah Teâlâ ile insan arasında ontolojik özdeşlik kurmak, dolayısıyla zât-ı ilâhîye ilişkin bir empatiden söz etmek muhaldir. Ancak şu da unutulmamalıdır ki Allah, sözünü beşerî düzleme indirmek (tenezzülât-ı İlâhiyye) suretiyle bir anlamda tarihe girmiş ve tarihin içinden konuşmuştur. Bu konuşmada muhataplarının sergiledikleri tavır ve davranışlara göre kâh övgüde bulunmuş, kâh gazaba gelip tehditler savurmuştur. Allah Teâlâ, tarihin içinden konuşup çoğu ayetlerde muhataplarının tecrübe dünyasından söz ettiği içindir ki, iletmek istediği mesajın temel/tümel esprisini iyi kavrayan Hz. Ömer gibi bazı sahâbiler, O'nun olan bitenler hakkında ne buyuracağını, deyim yerindeyse, önceden kestirebilmiş;[21] hatta bazı ayetler, sahâbîlerin herhangi bir konu hakkında dile getirdikleri sözlerle aynîyet arzeden bir formatta vahyedilmiştir.[22]

İşte, tarihî vesikalarla sabit olan bütün bu örnekler, Allah'ın gönderdiği vahyin ruhuyla -Allah'ın zâtıyla değil- empati kurmanın diğer bir deyişle murad-ı ilâhîyi kavramanın beşerî bir imkan olduğunu göstermektedir. Ancak, Kur'an'ın bugünkü muhataplarının vahyin tabii bağlamını fiilen tecrübe etmeleri tarihsel açıdan imkansız olduğu için, murad-ı ilâhînin ya da kasd-ı mütekellimin ne olduğunu anlamak, ancak nüzul ortamını -mümkün mertebe- aslına uygun bir şekilde yeniden kurgulamakla mümkündür. İşte tam bu noktada, vahyin ilk muhataplarını çevreleyen sosyal ve kültürel koşullar ile, onlara yöneltilen hitabı içinde bulundukları koşullar altında ne şekilde anlayıp yorumladıklarını kavramak gerekir. Bir bakıma vahyin ilk muhataplarıyla düşünsel ve zihinsel bir empati kurmak anlamına gelen bu kavrayış, bugün için oldukça zor gözükmekle birlikte, imkansız değildir. Kaldı ki, İslâmî gelenekte, özellikle sûfîlerin Allah'la olan ilişkilerinin gelişmesine koşut olarak iç dünyalarında ortaya çıkan ve klasik kaynaklarda "mevâcid" (içe doğan anlamlar) diye tesmiye edilen anlamlar da gerçekte bir duygudaşlığın ürünüdür. Ancak sûfîlere özgü duygudaşlık, tamamen öznel olduğu

21 Hz. Ömer'in vahye muvafakatlarıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Muhsin Koçak, *Hz. Ömer ve Fıkhı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Samsun 1982, s. 61-68.

22 Bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I. 46-47.

için, özellikle işârî yorumun meşruiyet kesbedebilmesi için, beyan alimleri tarafından dile dayalı birtakım nesnellik kriterleri vaz edilmiştir.

Hermeneutik ve Kur'an bağlamında dile getirilen çekincelerden biri de özetle şu şekilde formüle edilmiştir: "Kur'an, otantikliğini muhafaza eden bir metindir. Oysa Tevrat ve İncil gibi dinî metinler tahrif edilmiştir. Düşünün ki, bir dinin 'bir' olması gereken referansının -o da Kilise tarafından legal kabul edilmiş- dört ayrı versiyonuyla karşı karşıyasınız. Dört ayrı İncil, dört ayrı metindir ve aralarında göz ardı edilemeyecek önemli farklılıklar vardır (...) Bu durumda yapılacak şey, İncillerin söz dizimini teşkil eden somut lafızlarına değil, Hıristiyanlığın derinliklerine inmektir. Ancak yine de Hıristiyanlığın derinliklerine dinî metinler aracılığıyla inmek mümkün. Metin bir araçtır; ama orijinal veya otantik bir araç değil, telif edilmiş, arkasından başka dillere tercüme edilmiştir ve üstelik insan eliyle telif edilen bu metinler versiyonlara ayrılmıştır. İşte hermeneutiği 'makul ve kaçınılmaz" kılan dinî/kültürel iklim budur. Yani ellerinde sahih dinî referansları olmayan Hıristiyan dünyanın, kendi dinî öğretilerinin temellerini anlamak için giriştiği zorunlu çaba. Bir başka ifadeyle, lafzın ihmal edilip anlamın iç derinliklerine, temeline inme çabasının ortaya çıkarmış olduğu bir zorunluluk..."[23]

Dinî metinlerin yorum kurallarıyla ilgili kırılma noktasının Batı geleneğinde Protestanlıkla başladığı doğrudur. Katolik kilisesinin geleneğe ve otoriteye bağımlı dogmatik anlama geleneğine karşı Protestanlık, yalnızca kutsal metnin -mecâzî ve bâtınî anlamlarını kabul etme yerine- sadeliğini, şeffaflığını ve kendi kendine yeterliğini savunmuştur. Böylece Protestanlık eski yorum geleneğinin dörtlü anlam kuramına karşılık yalnızca metni kendisiyle yorumlanması ilkesini savunmuştur. Protestan yorumcular, bu savunu çerçevesinde kutsal kitap metninin yalnızca kendisiyle anlaşılabilirliği ve iç tutarlılığını kanıtlamak için yeni yöntemler geliştirmek zorunda kaldılar. Mattias Flacuis'in *Clavis Scriptura* (Kutsal Metinler İçin Anahtar) adlı eserinde te-

23 Bulaç, *Kur'an'ı Okuma Biçimi Olarak Hermeneutik*, s. 117. Benzer bir yaklaşım için ayrıca bkz. Yiğit, *Hermeneutik Yöntem*, s. 131.

melini attığı Protestan yorum teorisine göre kutsal metni anlamak için evvelemirde bilgi bakımından tarihsel döneme dönülmelidir. Kutsal metindeki anlam ile metnin göndermede bulunduğu olaylar arasındaki belirsizlik veya kapalılıktan doğan boşluklar ise dilsel ve tarihsel bilgi malzemesiyle doldurulmalıdır. İşte, kutsal metinlerin derlendikleri tarihsel şartların ve yazarların niyetlerinin dikkate alınmasının lüzumu, bu yöntemin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Metinde yazarın niyetini belirlemek için öne sürülen 'eğilim eleştirisi' yöntemi ile metinlerin ardındaki tarihsel olayları arama ihtiyacını ortaya çıkarmıştır.[24]

Kanaatimizce bu ihtiyaç, Kur'an için de söz konusudur. Zira daha önce de işaret edildiği üzere, Kur'an her ne kadar lafzen mahfuz olsa bile, lafızların ilk muhatapların zihinlerindeki anlam içerikleri bugün yeniden keşfedilmeye muhtaçtır. Dolayısıyla, bu lafızların nüzul ortamında neye delalet ettiklerini belirlemek kesinlikle zorunlu bir keyfiyettir. Zira, Kur'an, hemen her ayetinde, nazil olduğu tarihsel ortama atıfta bulunmaktadır. Bu itibarla, onu, ait olduğu tarihten koparmak mümkün değildir. Daha doğrusu, bizimle Kur'an arasındaki tarihsel mesafe sebebiyle tarihin anlamı yabancılaştırması, ancak tarihe başvurmak suretiyle giderilebilir. Kaldı ki, bugün yorumda salt lafza itibar etmek, Kur'an'ı doğru anlamak şöyle dursun, kimi zaman onu tahriften korumaya dahi kifayet etmemektedir. Sözgelimi, Kur'an'daki "Namazı hakkını vererek kılın" emrini lafzî olarak yorumlayan birinin, bu emirden "istikamet üzere olun" yahut "gönülden yakarışta bulunun" şeklinde bir anlam çıkarmasına kim itiraz edebilir? Şu halde, sahih anlamın yakalanması için, kesinlikle lafzın ötesine geçmek, mantuktan öte mefhumu anlamaya çalışmak gerekir.

Sonuç ve Değerlendirme

Hülasa, kutsal metnin otantik anlamını keşfetme tekniği anlamında hermeneutik, ellerinde mevsuk bir kutsal metinleri bulunmayan Protestanların değil aynı zamanda biz Müslümanların da kullanmaları gereken bir tekniktir. Bu noktada, hermeneutik

24 Bilen, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, s. 39-40.

yöntem (!) esas alındığında Kur'an'ın bir adanış metni olmaktan çıkıp adeta bir bilgi nesnesine dönüşeceği riskinden de söz edilebilir. Ancak, ne dediği ve bizden tam olarak ne istediği anlaşılmayan bir metne adanmanın çok fazla bir değer taşıdığını söylemek zordur. Kuşkusuz, ilâhî mesajın özümsenip içselleştirilmesi, ancak onu doğru şekilde anlamakla kaimdir. Anlamak için ise, önümüzde yazılı bir metin olarak duran mesajdaki dilsel kodların çözümlenmesi gerekir. Teknik anlamda anlama ve yorumlamanın bu aşamasında Kur'an'a epistemik bir nesne olarak yaklaşmak, bir bakıma kaçınılmazdır. Ne ki, klasik dönem Müslüman filologlar ile fıkıh ve usûl alimlerinin Kur'an'a yaklaşımları da bundan pek farklı olmamıştır.

KUR'AN VE OTANTİK ANLAMI KEŞİF PROJESİ* -ŞÂTIBÎ'NİN KUR'AN'I ANLAMA YÖNTEMİNE DAİR BİR İNCELEME-

Kur'an, İslâm düşüncesindeki merkezî konumundan ötürü nüzul döneminden bu yana sayısız anlama ve yorumlama faaliyetine mevzu teşkil etmiş ve bu cümleden olmak üzere bazen nesnel anlamı aramak, çoğu zaman da öznel olanı onaylatmak maksadıyla her dönemde yeniden anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Farklı amaçlara yönelik bütün bu anlama ve yorumlama çabalarının sonunda, ortaya devâsâ bir tefsir külliyatı çıkmıştır. Bu açıdan bakıldığında, günümüz Müslümanlarının çok zengin bir tefsir mirasına sahip oldukları kuşkusuzdur. Ancak, bu insanların Kur'an'ı anlama, yorumlama ve ilâhî mesajı içinde bulundukları verili duruma taşıma keyfiyeti söz konusu olduğunda, eldeki mirasın sahip olduğu kütlesel hacimle doğru orantılı bir fayda temin ettiğini söylemek oldukça zordur.

Kanaatimizce, tefsirden çok, geçmiş asırlara ait kültür ve bilimler tarihini muhtevi olan bu külliyâttaki hacim-fayda oransızlığının neden ve niçinini evvelemirde klasik dönem tefsir çalışmalarında takip edilen yöntemde aramak gerekir. Zira, sözü edilen çalışmalar incelediğinde, bunların hemen hepsinde Kur'an'ın salt yazınsal bir metin olarak değerlendirildiği ve bu metnin atomistik (parçacı) bir çözümleme tekniğiyle açıklanmaya çalışıldığı görülmektedir. Bir anlama-yorumlama yönteminden çok, tablet çözümleme yöntemini anımsatan bu atomistik usûlde esas olan, cümlelere yüklenen manâların Kur'ânî öğretinin değersel bütünündeki yerinin belirlenmesi değil, dilin imkan

Bu yazı, *İslâmiyât* dergisinin III/1. sayısında (Ocak-Mart 2000) "Şâtıbî'nin Kur'an'ı Anlamaya Yönelik Öncelikleri Üzerine Bir Çözümleme Denemesi" başlığıyla yayımlanan makalenin gözden geçirilmiş ve kısmen yeniden düzenlenmiş formudur.

ve sınırları içerisinde ayetleri cümlelere, cümleciklere ve kelimelere bölmek suretiyle Kur'an metninin parça parça çözümlenmesidir.[1]

Yorumlamanın esas amacı metin tahliline indirgenince, tabiatıyla yöntemsel enstrümanların da bu amaca uygun olarak seçilmesi zorunluluğu hâsıl olmuş ve bu zorunlu keyfiyetten ötürü, tefsir çalışmalarında büyük ölçüde linguistik ve bugünkü bilinen anlamıyla fıkıh usûlüne ait metin çözümleme teknikleri kullanılmıştır. Nitekim, Kâfiyeci (ö.879/1474) ve Suyûtî'nin (ö.911/1505), müfessirin bilmesi gereken ilimler başlığı altında saydıkları onbeş ilimden dokuz tanesinin (lügat, iştikak, sarf, nahiv, meânî, beyan, bedî, kıraat ve usûl-i fıkıh) doğrudan ve dolaylı biçimde dille alakalı olması,[2] klasik dönem tefsir anlayışındaki egemen karakteristiği resmetmesi bakımından oldukça önemlidir.

Kur'an'ı tarihten kopuk, olmuş bitmiş bir yazın metni olarak telakki eden bu yorum geleneğinde temelde dilbilim ve fıkıh usûlüne ait verilerin esas alınmış olmasından hareketle, tefsir tarihinde Kur'an'ı bir bütün olarak anlama ve yorumlamaya yönelik yetkin bir metodoloji geliştirilemediğini veya anılan yanlış telakkiden ötürü buna ihtiyaç hissedilmediğini rahatlıkla söylemek mümkündür. Nitekim, Musa Cârullah'ın da belirttiği gibi, "müfessirler, Kur'an ayetlerini tefsir ederken genelde bir metot takip ederek hem tefsirlerini hem de istidlallerini usûl kitaplarında ortaya konulmuş esaslar üzerine temellendirmişlerdir. Kur'an-ı Kerim'in manâlarını dil kuralları ve rivayet gibi iki muhkem çerçeve ile tahdit ederek, fikir ve akılla bulunabilecek manâları tamamen ihmal etmişlerdir. İnsanlık hayatında kanun (hukuk) olacak şer'î hükümlere delâlet eden ayetleri tefsirde yalnızca umum-husus, ibare, işâre, muhkemlik, mücmellik gibi nazım türlerine önem verip, o hükümlerin insan hayatındaki

1 Bu konuda daha geniş değerlendirme için bkz. Mehmet Paçacı, "Anlama (Fıkh) Usûlüne Dâir", *İslâmî Araştırmalar* VIII (1995) Sayı: 2, s. 85-86.

2 Ebû Abdillah Muhammed b. Süleyman el-Kâfiyeci, *et-Teysîr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*, nşr. Nâsır b. Muhammed el-Matrûdî, Dımaşk-Riyad 1990, s. 145-146; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-kur'ân*, Beyrut trz., II. 231.

önemine, tesirine o kadar itina göstermemişlerdir. İşte bu durum, İslâm şeriatının donmasının, yani gelişme kaydedemeyip yerinde saymasının en güçlü sebebi olmuştur."[3]

Bu bağlamda, ulûmü'l-kur'ân/tefsir usûlü kapsamında yer alan disiplinlerin pekala bir anlama ve yorumlama metodolojisi olduğu iddia edilebilir. Ancak biz böyle bir iddianın pratikte çok fazla bir değer taşıdığı kanısında değiliz. Zira, ilgilendikleri metnin Kur'an metni olması dışında kendilerini Kur'an ilmi olarak nitelemeyi haklı kılacak hiçbir bir sebep bulunmayan bu uğraş alanlarının tek tek incelenmesi halinde, bunların hemen hepsinin, aslında ya dilbilimin ya da edebî incelemenin konusu olduğu anlaşılacaktır.[4] Öte yandan ulûmü'l-kur'ân kapsamında yer almalarına rağmen anlama metodolojisiyle uzaktan yakından hiçbir ilişkisi bulunmayan *fedâilü'l-kur'ân*, *havâssu'l-kur'ân* vb. bahislerin hangi gerekçelerle Kur'an ilimleri kategorisine dahil edildikleri de ayrı bir tartışma konusudur.

Yukarıda anılan sebeplerden ötürü İslâm tefsir geleneğinde ortaya çıkan bu metodoloji boşluğunu -ki aynı durum hadis için de geçerlidir- doldurma görevi, İslâmî ilimler içinde, İslâm filozoflarının 'burhan'ı ile mutasavvıfların 'irfan'ı esas alan metotları bir yana, müstakil bir anlama yöntemi geliştiren *usûl-i fıkh*a tevdi edilmiştir. Usûl-i fıkıh, dört ayrı ilmin (dil, mantık, kelam, fıkıh) esas ve prensiplerini cemeden, gerek bilgi felsefesi bakımından, gerekse anlama ve yorumlama yöntemi bakımından kendi içinde bütünlük arzeden bir disiplindir.[5] Ne var ki, bu disiplinin Kur'an'daki ve genel olarak İslâm'daki temel ilkelerin belirlenmesi, bunların bir bütünlük içerisinde ele alınıp değerlendirilmesini temin edecek yeterli imkanlara sahip olduğunu

3 Musa Cârullah Bigiyef, "el-Muvâfakât Neşrine Ait Bir-İki Söz", [Şâtıbî, *el-Muvâfakât* içinde], çev. Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1990, I, xxi).

4 Ömer Özsoy, "Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında 'Ulûmu'l-Kur'ân'ı Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar* VII (1994) Sayı: 3-4, s. 248. Ayrıca bkz. Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nass dirâse fî ulûmi'l-kur'ân*, Kahire 1993, s. 20 vd.

5 Mehmet Görmez, "Sünnet veHadis'in Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu ve Yeni Bir Metodoloji İçin Atılması Gereken Adımlar", *İslâmî Araştırmalar* X (1997), Sayı: 1-2-3, s. 32.

söylemek güçtür. Çünkü, burada kullanılan istinbat metodu, dini metinlerin tamamını anlamaktan ziyade hukukî içerikli (normatif) metinlerden kanun yorumlama tarzında şer'î amelî hükümler çıkarmaya matuftur. Ayrıca, usûl-i fıkıhta dinî metinler birer normatif hukuk kodu olarak algılanmakta, dolayısıyla din ve dînî nasslar için anlama yöntemi belirlemek yerine, anlama yöntemine göre din ve dînî nasslar tanımlanmaktadır.[6]

Kanaatimizce, tüm usûl-i fıkıh versiyonlarında ortak ve egemen olan bu normatif ve indirgemeci anlama yönteminin karşısında, XIV. yüzyıl Endülüs coğrafyasında yetişen Mâlikî hukukçusu Ebû İshâk eş-Şâtıbî (ö.790/1388),[7] ortaya koymuş olduğu metodolojiyle birlikte farklı bir anlayışı temsil etmektedir. Değeri henüz bu yüzyılın başlarında farkedilen[8] ve gün geçtikçe popülaritesi artan Şâtıbî, Kur'an ve Hadis metinlerini birer kanun metni gibi telakki eden ve bu yüzden faaliyet alanını şer'î-amelî hükümlerin istinbatıyla sınırlandıran bu klasik metodolojinin, pratik yaşamdaki sosyal değişimlerin meydan okuyuşuna karşı tüm imkanlarını kullandığını düşünerek, maksat (makâsıd) ve maslahat (mesâlih) kavramı üzerine temellendirdiği alternatif bir anlama (fıkh) metodolojisi ortaya koymuştur.[9] Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât fi usûli'ş-şerîa (et-Ta'rîf bi esrâri't-teklîf)* adlı eserinde sistematize ettiği bu metodoloji, salt bir hukuk metodolojisinden öte, genel manâda bir anlama (fıkh) metodolojisi vasfını haiz

6 Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997, s. 144-145.

7 Tam adı İbrahim b. Musa b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnatî olan Ebû İshâk eş-Şâtıbî, Endülüslü ve Mâlikî mezhebine mensup bir alimdir. Şâtıbî, Nasrî krallığının başkenti Gırnata'da büyümüş ve bütün tahsilini orada tamamlamıştır. Şâtıbî'nin gençliği, Gırnata'nın en parlak dönemi olan Sultan V. Muhammed el-Gânî Billâh dönemine rastlar. Tahsil hayatına ilişkin detaylı bir bilgi bulunmamakla birlikte, Ebû Abdillah el-Elbirî (ö. 754/1353), Ebü'l-Kâsım es-Sebtî (ö. 760/1358), Ebû Said b. Lübb (ö. 754/1353) gibi alimlerden dersler aldığı kaydedilen Şâtıbî, 8 Şaban 790/1388 Salı günü vefat etmiştir. Şâtıbî'nin bilinen eserlerinden bazıları şunlardır: *el-Muvâfakât fi usûli'ş-şerîa*, *Kitâbu'l-i"tisâm*, *Kitâbu'l-mecâlis*, *el-İfâdât ve'l-inşâdât* ve *Kitâbu usûli'n-nahv*. Şâtıbî'nin hayatı, eserleri ve yaşadığı dönem hakkında geniş bilgi için bkz. Muhammed Halid Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç, İstanbul 1997, s. 98 vd.

8 Bkz. Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, s. 171-172.

9 Bkz. Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, s. 279.

olup özellikle Kur'an mesajının bir bütün olarak anlaşılmasına yönelik ciddi teklifler sunmaktadır.[10]

Evrensel Anlaşılabilirlik İlkesi: Arapça Kur'an, Ümmî Şeriat

Şâtıbî, şeriatın vaz edilmesindeki temel gayenin anlaşılmaya matuf olduğunu izah sadedinde açtığı başlık altında, ilk olarak, Kur'an'ın tümüyle Arapça olarak indirildiğini, dolayısıyla İslâm şeriatının (Kur'an'ın) Arapça olduğunu[11] ve onu başka dille anlama imkanının bulunmadığını belirtir.[12] Bu bağlamda, Kur'an'ın Arapça olarak indirildiğini bildiren ayetleri (12. Yûsuf, 2; 26. Şuarâ, 195; 16. Nahl 44; 41. Fussilet, 44) zikreden Şâtıbî, Kur'an'ın Arapça oluşunun onda yabancı kelime bulunup bulunmadığı tartışmasıyla ilgisinin bulunmadığına dikkat çeker. Ona göre Kur'an'ın Arapça bir kitap olmasına ilişkin vurgu, doğrudan doğruya 'anlama', yani genel çerçevede şeriatın anlaşılabilirliğiyle ilgilidir.[13]

Şâtıbî, Kur'an'ın anlaşılabilirliğiyle ilgili olarak lafzın manâya delalet yönleri üzerinde durur. Ona göre lafızlar manâya iki şekilde delalet eder: (ı) Aslî delâlet: Bu, mutlak anlamdaki lafız ve ibarelerin mutlak manâlara delâlet etmesidir. Delaletin bu şekli belli bir dile özgü olmayıp tüm dillerde ortaktır. Dildeki aslî delalete örnek, herhangi bir insanın ayağa kalkma fiilini farklı dil-

10 Mesela müfessir Cemâluddîn el-Kâsımî (ö.1332/1914), *Mehâsınu't-te'vîl* adlı tefsirinin mukaddimesinde ortaya koyduğu tefsir usûlünü, tamamen Şâtıbî'nin *el-Muvâfakât*'taki anlama metodolojisi üzerine inşa etmiştir. Bkz. Cemâluddîn Muhammed el-Kâsımî, *Mehâsınu't-te'vîl*, Mısır 1957, I, mukaddime bölümünün muhtelif bahisleri. Bu tefsirin giriş bölümü Sezai Özel tarafından *Tefsir İlminin Temel Meseleleri* (İz Yay., İstanbul 1990) adıyla Türkçe'ye de çevrilmiştir.

11 M. Halid Mes'ud, Şâtıbî'nin, eserinde kullandığı terimlerin çoğunu tanımladığını, ancak şeriatın tanımını yapmadığını, fakat 'şeriat' kavramını vahiy ya da Kur'an'ı eşanlamlı olarak kullandığını söylemektedir. Bkz. Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, s. 181-182. Nitekim, Şâtıbî'nin Mekâsıd konusuna tahsis ettiği 2. cildin ikinci nev'inde yer alan meselelerin ilkine, "Bu mübarek Şeriat Arapça'dır ve onu başka dillerle anlamanın imkanı yoktur" şeklinde bir ifadeyle başlamış olması, M. Hâlid Mes'ud'un bu tesbitini doğrulamaktadır.

12 Ebû İshak İbrahim b. Musâ eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerîa*, nşr. Abdullah Draz, Beyrut 1997, II. 375.

13 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II. 276.

leri konuşan insan gruplarının çok rahat bir şekilde kendi dilleriyle ifade edebilmesidir. (ıı) Tâbî delâlet: Bu sadece Arap diline mahsus bir özelliktir. Bu delâlet şeklinde herhangi bir haber; haber verene, haber verilene, haberin konusuna, haber verme işine, hâl karinesine, kısa ve uzun anlatma (îcâz ve itnâb) vb. üslup özelliklerine göre farklılık arzeder. Mesela, Zeyd'in ayağa kalktığı bildirilmek istendiğinde, vurgu yapılmak istenen onun ayağa kalkması ise, bu durumda *kâme zeydün* denir; şayet vurgu Zeyd'in kendisine ise, *inne zeyden kâme* denir. Eğer bir soruya cevap maksadıyla söylenecek olursa, *vallâhi zeydün kâme*; Zeyd'in kalkmasını bekleyene, *zeydün kad kâme* veya *kad kâme zeydün*; Zeyd'in kalkmasını inkar etme durumunda olan biri için de, *innemâ kâme zeydün* denir. Ancak, söylenen söze çeşitli anlamlar katan bu yan unsurlar, ifadede anlatılmak istenen maksadın kendisi değil yalnızca onun tamamlayıcı-bütünleyici unsurlarıdır. Nitekim, Kur'an'da aynı konuyla ilgili muhtelif pasajlarda farklı üslup ve anlatım tekniklerinin kullanılmış olması, Arapça'ya mahsus bu unsurların göz önünde bulundurulmuş olmasıyla ilgilidir.[14]

Şâtıbî'nin delâlet teorisine göre aslî delâlet unsurlarının hükümlere delâletinin sıhhati konusunda herhangi bir problem yoktur. Problem, tâbî delalet unsurlarının işaret ettikleri manâlar ve bu manâların ortaya koyduğu hükümlerde ortaya çıkar. Ancak bunlar, tümüyle gözardı edilecek delâlet unsurları olmamakla birlikte, aslolan, sözün kendisi için vazedildiği hakiki manânın ifadesi olan aslî delalettir.[15] Bu itibarla, dini metinlere anlam verilirken, evrensel anlaşılabilirlik ilkesinin tahakkuku için, aslî delâletin tâbî delalete öncelenmesi gerekir.

Şâtıbî, her ne kadar açıkça ifade etmemiş olsa da, ortaya koyduğu bu delâlet teorisini izah ediş biçimiyle, maslahata mebni şeriat yorumlamasına karşı çıkan Zâhirilik ve Ehl-i hadis'e karşı bir argüman oluşturduğu söylenebilir. Zira gerek Zâhirîler, gerekse Ehl-i hadis, metnin manâsından çok lafzına önem ver-

14 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II. 377-378.
15 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II. 403.

mişlerdir. Buna karşılık Şâtıbî, manânın lafızdan daha önemli olduğunu ileri sürmüştür. Böylece o, maslahata mebni şeriat yorumunun, temel gayelerin tahakkukuna hizmet ettiği sonucuna varmıştır.[16] Öte yandan Şâtıbî, tâbî delâlet unsurlarından hareketle Kur'an'ın başka dillere tercümesinin imkanını sorgular; aslî delâlet çerçevesinde bunun mümkün olduğunu, ancak Arapça'ya özgü tâbî delalet unsurlarının tam anlamıyla tercümeye yansıtılmasının imkan dahilinde bulunmadığını; zira bunun gerçekleşebilmesi için tercüme yapılacak dilin her iki delâlet açısından Arapça ile birebir örtüşmesinin gerektiğini belirtir.[17]

Şâtıbî, İslâm'ın evrensel ölçekte anlaşılabilirliği bağlamında, vahyin ilk muhataplarının ümmî olmaları hasebiyle şeriatın da ümmî olduğunu ifade eder. A. Draz, Şâtıbî'nin bu ifadesine düştüğü notta, burada söz konusu edilen ümmîlik kavramının, şeriatın genel felsefesinin kavranması, emir ve yasaklarının anlaşılması ve gereklerinin yaşanabilmesi için belli bir tahsil ve ihtisasa gerek olmadığı anlamında kullanıldığını belirtmiştir.[18] Nitekim Şâtıbî de ilâhî teklifin kavranabilmesi konusunda belli seviyede bilgi birikimi ya da eğitimin gerekmesi hâlinde, bu gerekliliğin vahyin ümmî olan ilk muhatapları için teklîf-i mâlâ yutâk anlamına geleceğini ve bundan dolayı haklı olarak mazeret beyan edeceklerini, ancak pratikte hiç de böyle olmadığını, bilakis vahyin onların anladıkları dilde ve anlayabilecekleri bir hitap düzeyinde indiğini söylemiştir.[19] İşte bu yüzden, Kur'an'da, namaz vakitleri astronomi ile ilgili verilere dayalı bir zamanlama cetveline değil, herkesçe gözlenebilen güneşin doğuş ve batışı gibi duyusal hâdiselere göre belirlenmiştir.[20] Bu tespitten hareketle, ilâhî hitaba muhatap olan bir insanın kendisine yönelik dinî yükümlülükleri anlayabilmesi için, sağduyu ile vasat bir genel kültürün yeterli olduğunu söylemek pekala mümkündür.

16 Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, s. 214.
17 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II. 378.
18 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II. 379 (Draz'ın 1 nolu nipnotu).
19 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II. 381.
20 Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, s. 218.

Öte yandan Şâtıbî, şeriatın ümmîliği ilkesinden hareketle aradıkları her şeyi Kur'an'da bulduklarını ya da bulacaklarını iddia eden nesnel anlam düşmanlarına karşı sert bir eleştiri yöneltmiştir. O, *Ulûmü'l-kur'ân* alt başlığı altında bu konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir:

> Pek çok insan, Kur'an'a yaklaşımlarında haddi aşmış ve tabiat bilimleri, matematik, mantık, ilm-i hurûf vb. gibi akla gelebilecek tüm ilimleri Kur'an'a maletmiştir. Daha önce zikredilen [şeriatın ve ilk muhataplarının ümmîliği] prensibi nazarı dikkate alındığında bu yaklaşımın sağlıklı olmadığı anlaşılır. Kaldı ki, sahâbe, tâbiîn ve onları takip eden nesillerden oluşan selef alimleri, Kuran'ı ve Kur'an'daki ilimlerin inceliklerini en iyi bilen insanlardı. Ne ki, hiçbir selef aliminden bu tür bir iddia bize intikal etmemiştir. Eğer onlar 'Kur'an'da her şeyin bilgisi mevcuttur' şeklinde bir iddiada bulunmuş olsalardı, bir şekilde bize intikal ederdi. Kuşkusuz, Kur'an birtakım ilimler içermektedir; fakat bunlar [nüzul dönemi] Araplarının bildikleri ilimlerdir (....) Söz konusu iddianın sahipleri, muhtemelen, "*Biz sana her şeyi açıklayıcı Kitab'ı indirdik*" (16. Nahl, 89); "*Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık*" (6. En'âm 38) mealindeki ayetleri delil göstermektedirler. Halbuki, müfessirlere göre bu ayetlerde kastedilen anlam, yükümlülük ve Allah'a karşı kulluğu yerine getirmede gerekli olan hususlardır. Ayrıca ilgili ayetlerde zikri geçen 'kitap' lafzı da, [elimizdeki Kur'an metnine değil] Levh-i Mahfuz'a delalet etmektedir.[21]

Şâtıbî'nin bu eleştirişinin, mutasavvıflar ve diğer bâtınî yorum taraftarları ile günümüzde de hayli popüler olan bilimsel tefsir anlayışının mümessillerine yönelik olduğunda hiç kuşku yoktur.[22] Zira, Şâtıbî'den aktardığımız pasajda zikri geçen ayet-

21 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II. 379-380 (Bazı tasarruflarla birlikte).

22 Buna benzer bir anlayışın, Mâlikî hukukçusu İbnü'l- Arabî (ö. 543/1148) tarafından dile getirilmiş olması gerçekten düşündürücüdür. *Kânûnu't-te'vîl* adlı eserinde onun şöyle söylediği nakledilmiştir: "Kur'an'daki ilimlerin sayısı, yetmiş yedi bin dört yüz ellidir. Kur'an'ın kelimelerine eşit olan bu sayı dörtle çarpılır. Zira Kur'an'daki her kelimenin bir zâhiri, bir bâtını, bir haddi ve bir de matla'ı vardır. Bu sayıya terkiplerdeki bağlaç edatları dahil değildir. Hâsılı, Kur'an'daki ilimler sayılamayacak kadar çoktur; bunların gerçek sayısını ancak Allah bilir". Bkz. Suyûti, *el-İtkân*, II. 163. Bu ibarede zikri geçen sayının, *el-İtkân*'ın Türkçe çevirisindeki karşılığı oldukça ilginçtir. Zira sözü edilen tercümede bu sayı "Kur'an'daki ilimler elli, dört yüz, yedi bin ve yetmiş bin ilimdir" şeklinde çevrilmiştir. Bkz. Suyûti, *el-İtkân fi ulûmi'l-kur'ân: Kur'an İlimleri Ansiklopedisi*, çev. Sâkıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik, Hikmet Neşr, İstanbul 1987, II. 332.

ler, özellikle mutasavvıflar tarafından, işarî tefsir yönteminin Kur'ânî dayanakları arasında gösterilmiştir. Onlar bu dayanaktan hareketle, zâhir-bâtın manâ ayırımı üzerine inşa ettikleri işârî yorum yöntemi çerçevesinde, iç dünyalarından sudur eden her anlam ve yorumu, mezkur ayetteki 'her şey' lafzının kapsamına dahil etmişlerdir. Çünkü bu anlayışa göre, "Kur'an Allah kelamıdır. Allah için sonluluk söz konusu olmadığına göre, O'nun kelamının manâsı için de sonluluk söz konusu olamaz. İnsanlar, bu sonsuz manâları, ancak Allah'ın, veli kullarının kalplerine bahşettiği enginlik ölçüsünde keşfedebilirler."[23]

Öznel ve aşırı yorum özgürlüğüne hizmet ettiğinde en ufak kuşku bulunmayan bu anlayışın en temel argümanını oluşturan zâhir-bâtın ayırımına ilişkin özel bir bahis açan Şâtıbî, Kur'an'ın zâhirinin, Arap dilinin imkanları çerçevesinde dil düzeyinde bir anlamaya karşılık geldiğini, bâtının ise serdedilen kelamda Allah'ın muradının anlaşılmasından ibaret olduğunu ileri sürer. Bunun dışında bir zâhir-bâtın tanımlaması yapan kişinin, tefsirde yeni bir yöntem ortaya koymuş olduğunu, bu yüzden kendisine özgü zâhir-bâtın tanımını mutlak surette sağlam bir delille temellendirmesi gerektiğini belirtir. Yanı sıra, bâtınî manânın Arap dilinin verilerine uygun olması ve bu manâyı destekleyecek hâricî bir delil (nass) bulunması şartını da koşar.[24]

Şâtıbî, bu münasebetle aktardığı örneklerde sûfîlerin bazı yorumlarının -zor da olsa- Kur'ânî bütünlük içerisinde değerlendirilmesinin imkanına işaret etmekle birlikte, diğer bazı yorumlarını, mesela, 20. Tâhâ 12. ayette geçen "*fahla' na'leyk*" (Ayakkabılarını çıkar) ifadesindeki "na'leyn" (iki ayakkabı) lafzının "iki âlem-dünya" şeklinde izah edilmesini, kabulü mümkün olmayan aşırı bir yorum olarak değerlendirir. Zira ona göre bu ve benzeri yorumlar, Kur'an'ın ilk muhatapları olan ve onu en iyi anlayıp yorumlayan selefin (vahyin ilk muhataplarının) anlayışına aykırı izahlardır. [25]

23 Bkz. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Luma'*, nşr. Abdülhalim Mahmud, Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, Mısır 1960, s. 106-107.
24 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 357.
25 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 346 vd.

Kur'an'ın anlaşılmasına yardımcı olan âlet ilimleri kategorisine Arap diline ait ilimler, kıraat, nâsih-mensuh ve usûl-i fıkhı dahil eden Şâtıbî, Fahreddin er-Râzî'nin, "*Onlar üstlerindeki göğü nasıl bina edip süslemişiz, hiç bakmazlar mı? Onda hiçbir çatlak yoktur*"[26] mealindeki ayetin gerçek manâsının anlaşılabilmesi için astronomi bilmenin gerekli olduğunu söylemesi ile, ünlü filozof İbn Rüşd'ün (ö.594/1198) Kur'an'ı anlamada felsefenin lüzumundan bahsetmesini lüzumsuzluk olarak addetmiştir.[27] Kısaca o, kuyumculuktan dalgıçlığa kadar tüm meslek gruplarının Kur'ânî referanslarını gösterme çabasında olan bilimselci tefsir anlayışının tüm temsilcileri[28] başta olmak üzere, diğer bütün nesnel anlam düşmanlarına karşı çıkmıştır. Hiç şüphesiz, onun bu karşı çıkışının ardındaki en güçlü sâik, bu tür bir tefsir anlayışının, Kur'an'ın, muhataplarına iletmek istediği temel mesaj ve öğretilerin perdelenmesine ve anlamın öznelleştirilmesine yol açacağı endişesidir. Çünkü, "bu tür lüzumsuz tetkikler, insan ile hitap arasına girer ve hitaptaki asıl maksat ve manânın kavranmasını, dolayısıyla kulluğun icrasını engeller. Zira Kur'an, müjdelemek ve uyarıp korkutmak suretiyle muhataplarını dosdoğru yola yönlendirmeyi hedefler."[29]

Bunun içindir ki, Kur'an, kendisinde bilimsel merak sezilen sorulara cevap verirken, tabiatın anlaşılması konusunda insana yardımcı olmaya yanaşmaktan ziyade iletmek istediği mesaj ve pratik faydayı ön plana çıkarmayı tercih etmiştir. Sözgelimi, Hz.

26 50. Kâf, 6.

27 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 339.

28 Bilimselci tefsir anlayışının günümüzdeki temsilcilerinden biri olan Celal Kırca'nın söz konusu tefsir anlayışını savunma sadedinde dile getirdiği şu ifadeler oldukça ilginçtir: "Her yapılan iş gibi, bu yönelişin (bilimsel tefsir yönelişinin) de hatalı yanları ve yorumları olacaktır. Zira trafiğe çıkan her araç sürücüsünün, potansiyel olarak hata yapma ihtimali daima mevcuttur. Ancak her araç sürücüsü, her zaman hata yapmadığı gibi, trafik de bu ihtimalden dolayı araçların trafiğe çıkmasına engel olmamaktadır. Nasıl ki kaza olacak diye araçların trafiğe çıkmasına engel olunmuyorsa, aynı şekilde hata yapılıyor diye ve yapılacak diye de bilimsel yönelişlere karşı olunmamalıdır. Varsa hatalar tesbit edilerek tenkid edilmeli ve az hata yapılması için gerekli bilimsel uyarılar yapılmalıdır". Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yöneliş-ler*, İstanbul trz., s. 231.

29 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 372.

Peygamber'e ayın neden şekil değiştirdiği sorulduğunda, Kur'an'ın cevabı; "*Onlar,* (aydaki farklı şekil ve görünümler) *insanlar ve hacc vakitleri için zaman ölçüsüdür*"[30] şeklinde olmuş ve pratik faydanın gözetildiği bu cevapta, soruda sezilen bilimsel meraka hiç iltifat edilmemiştir.[31] Bu itibarla, her şeyden önce ahlâkî-dinî bir vahiy olan Kur'an'ın nesneler dünyasına ait gerçek varlıklara yer vermesinin sadece örnekleme, açıklama, tarihselleştirme ve bir dini-ahlâkî ilkenin yerine getirilmesi amacına matuf olduğunu söylemek pekala mümkündür.[32]

Kur'an'ın, insanın tabiatla ilgili tecessüslerini giderme noktasındaki bu isteksiz tavrını, onun bilime bakışındaki negatifliğin göstergesi kabul etmek, şüphesiz büyük haksızlık olur. Ancak, benzer bir haksızlık da Kur'an'ın bilime ne kadar olumlu baktığını gösterebilmek için, onun ilk emrinin 'oku!' olduğunu söylemek, düşünmeyi emreden ayetlerin dökümünü vermek veya Kur'an'daki *ilm* kökenli kelimelerin sayımını yapmak olsa gerektir.[33]

Bu mülahazalardan sonra tekrar Şâtıbî'nin konuyla ilgili görüşlerine dönecek olursak, Kur'an'ın her şeyin bilgisini içerdiğini bildiren ayetlerin varlığından kuşkusuz Şâtıbî de haberdardır. Ancak onun 'her şey' lafzına yüklediği anlam farklıdır. Ona göre, 'her şey'den maksat tikeller (cüz'iyyât) değil tümellerdir (külliyyât). Çünkü Kur'an muhtasardır, fakat aynı zamanda câmi' (kuşatıcı ve kapsayıcı) bir kitaptır. Kapsayıcı olması için de muhtevasının tümellerden (küllî ilkeler) oluşması gerekir. Nitekim, Kur'an'ın şer'î hükümleri vaz' ediş tarzı genelde küllilik (tümellik) esasına dayanır. Şayet tikel bir hüküm konulmuşsa, bu hüküm gerçekte tümel bir ilkeye mebnidir. Kaldı ki Kur'an, dinin tümel esaslarını teşkil eden zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât

30 2. Bakara, 189.

31 Ömer Özsoy, *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara 1994, s. 81. Bilimselci tefsirin tarihi serencâmı ve eleştirisi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Dücane Cündioğlu, "Tefsirde Helenizm: Bilimsel Tefsir Zaafı ve Eleştirisi", *Bilgi ve Hikmet* IV (Güz-1993), s. 152 vd.

32 İsmail Racî Faruqı, "Kur'an'ın Yorumunda Yeni Bir Metodolojiye Doğru", çev. Mehmet Paçacı, *İslâmî Araştırmalar* VII (1994), Sayı: 3-4, s. 308.

33 Özsoy, *Sünnetullah*, s. 81.

ve bunların tamamlayıcıları olan mükemmilâtın tümünü içermektedir. Öyleyse, Kur'an'ın her şeyi kapsaması, dinin temelini oluşturan tümel ilkelerle mukayyettir. Tikel hususların açıklanması ise Sünnet'e havale edilmiştir.[34]

Şâtıbî'nin, nesnel anlamı vahyin ilk muhataplarının bilgi ve anlayış düzeylerine eşitlemesi, onların âşinâ olmadıkları birtakım manâların Kur'an'a hamledilmesini bir sapma olarak değerlendirmesi oldukça mânidardır. Çünkü "her sözlü söylemin bir muhatabı vardır ve bu nedenle söylenen şeyi anlamlı kılan, söylenen şeyin kendisine anlamlı gelebileceği ve (zorunlu olarak, söylenen şeyin anlamını kazanacağı) yerde duran kişidir. Söylenen şey, bir zaman diliminde söylendiğinden, evvelemirde bir ilk muhataba söylenir. İlk muhatap bir bakıma söylenen şeyin söylenme sebebi de olduğundan, bu söylem herkesten önce ona (onun için) anlamlıdır. Dolayısıyla bir Kur'an ayetinin (doğru) anlamı, onun ilk muhatabı için vârid olan anlamıdır."[35]

Bütünlük İlkesi ve İstikrâ (Tümevarım) Metodu

Şâtıbî, dînî-şer'î yükümlülüklerin temelde üç maksada matuf olduğunu söyler. Bunlar, zârûrî maksatlar/maslahatlar, hâcî maslahatlar ve tahsînî maslahatlardır. Tüm ilahî dinlerde müşterek olan zarûrî maslahatlar dinin, canın, neslin, aklın ve malın korunmasıdır. Hâcî maslahatlar, zorunlu olmamakla birlikte, mükellefe kolaylık sağladığı için kendisine ihtiyaç duyulan maslahatlardır. Sözgelimi, ibadetlerin îfâsında tanınan ruhsatlar, muâmelattaki mudârabe ve selem akdinin geçerliliği ve cezâî hükümlerde kasâme ve âkilenin diyetî gibi toleranslar, hâcî maslahatlardandır. Tâhsînîyât kategorisinde yer alan nafile ibadetler, gönüllü yapılan infak ve bağışlar ise üstün ahlak, erdem ve faziletin tahakkukuna yöneliktir. Bu tür maksatlar zarûrî ve hâcî maslahatlara ekstra bir güzellik ve mükemmellik katar.[36] Bu üç maksat ya da maslahat, hiyerarşik bir düzen içerisinde

34 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II. 330-331.
35 Dücane Cündioğlu, *Kur'an'ı Anlamanın Anlamı*, İstanbul 1997, s. 89-90.
36 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II. 324 vd.

olup birbirleriyle irtibatlıdır. Dolayısıyla zarûrî maslahatların ihlali diğerlerinin de ihlalini gerektirir.[37]

Burada sözü edilen maksatlar rölatif ve subjektif değil kesin (kat'î) ve tümeldirler. Kat'î olmaları hasebiyle bunların temellendirileceği delil ve deliller de mutlaka kat'î olmak durumundadır. Bu konuda nakilden bağımsız olarak salt aklın delil kabul edilmesi, aklı nakle mukaddem kılma anlamına geleceği için,[38] bu delilin naklî olma zorunluluğu vardır. Ancak temel/tümel bir ilkenin temellendirilmesinde tek tek nassların delâleti yeterli değildir. Bu noktada istikrâ (tümevarım) tekniğini kullanmak zorunludur. Diğer bir ifadeyle, dinin temel esaslarının herhangi birini tespit ederken küllî-cüz'î (tümel-tikel) tüm delillerin incelenmesi, bu genel esasın kapsamına giren hususların etüt edilmesi zorunludur. Ancak istikrâ, belli bir delille sabit olmanın ötesinde birbirini destekleyen çok sayıda delilin türevinden oluşur.[39] Şâtıbî, istikrâya ilişkin görüşünü, *el-İ'tisâm* adlı eserinde şöyle örneklendirmiştir:

> Din, bütün organları mükemmel olan bir insan gibidir. Bu itibarla, dinin tümel ilkeleriyle tikel hükümleri bir bütünlük içinde mütalaa edilmek durumundadır. El, ayak, baş ve dil gibi tek tek organların insana özgü fonksiyonları yerine getirmesi mümkün değildir. İnsan da ancak bütün bu organlarla birlikte insan olur. Aynı şekilde, din de parçalar halinde mütalaa edildiğinde kendine ait fonksiyonları icra edemez. Dolayısıyla şer'î bir hüküm istinbat edilmek istendiğinde, bu hükmün tek tek delillerden değil dinin bütününden çıkarılması gerekir.[40]

Şâtıbî, bir tür manevi mütevatir olarak addettiği bu istikrâ yöntemine[41] *el-Muvâfakât*'ta da şu örneği verir: "Namaz, zekat gibi İslâm'ın temel esaslarının farziyyeti işte bu istikrâ yöntemiyle sabit olmuştur. Şayet bir kimse çıkıp, namazın, "Namazı kılınız" ayetiyle veya daha başka bir delille sabit olduğunu ispatla-

37 Mes'ûd, *İslam Hukuk Teorisi*, s. 201 vd.; Paçacı, *Anlama (fikh) Usûlüne Dair*, s. 94.
38 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I. 34 (Üçüncü mukaddime).
39 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II. 360 vd.
40 Şâtıbî, *el-İ'tisâm*, Riyad trz., I. 245 (Metin özetlenerek serbest tercüme edilmiştir).
41 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II. 362.

maya kalkışmış olsaydı, onun bu istıdlali bir çok yönden problem arzederdi. Namazın İslâm dininin temel unsurlarından biri olduğu gerçeği, namazla ilgili birçok hâricî delil ve bu delillerle ilgili tek tek hükümler birleştiğinde ortaya çıkar (...) Nitekim Kur'an'da muhtelif şekillerde, "Namazı kılınız!" emri vârid olmuş; namaz kılanlar övülmüş, terkedenler kınanmış, mükellefler her hâlükârda namazı kılmakla mecbur tutulmuş, kısaca, bu manâda pek çok delil serdedilmiştir. Bu konuyla ilgili bir başka örnek de nefsin korunması ilkesidir. Zira Kur'an'da insanın öldürülmesi yasaklanmış, haksız öldürme fiili kısası gerektirecek bir cinayet addedilmiş, katil cehennemle uyarılmış, öldürme fiili şirke denk bir günah kabul edilmiştir. İşte, namazın farziyyeti ve öldürmenin haramlığı, dolayısıyla nefsin korunması ilkesi bu şekilde kesinlik kazanmaktadır. Diğer şer'î kaidelerde de durum aynıdır. Usûl (tümel) ile furû (tikel) işte bu noktada ayrışmaktadır. Çünkü tikel tek tek delillere dayanır, dolayısıyla dayanağı zannî olduğu için kendisi de zannî olur. Halbuki asıl (tümel ilke) böyle değildir. O, tek tek delillerden değil pek çok delilden istikra (tümevarım) yöntemiyle ortaya çıkarılır."[42]

Şâtıbî'nin dinin tümel ilkelerine ulaşma konusunda önerdiği bu istikrâ yöntemi, hiç kuşkusuz, geleneksel fıkıh usûlündeki esas ve hüküm tesbitinden çok farklı bir mahiyet arzetmektedir. Şöyle ki, onun önerdiği metotta metnin lafzından kısmen ayrılmak gerekmektedir. Burada müçtehid tarafından ulaşılan tümel ilkeler, tek tek tikel hükümlerin birleştirilmesinden elde edilen ilkelerdir. Çünkü tikel hükümlerle ilgili nassların lafızlarında bu tümel ilkeler mevcut değildir. İşte bu durum, öznenin dini anlama sürecine daha etkin bir şekilde katılmasını öngörmektedir.

Dinin, daha doğrusu Kur'an'ın bir bütünlük çerçevesinde ele alınmasıyla ilgili olarak üzerinde durulması gereken bir diğer husus da Şâtıbî'nin i'câz ve ayetler arasındaki tenasüb ve insicam konusuyla ilgili yaklaşımıdır. Bilindiği gibi Kur'an, daha önceden konuları tesbit edilmiş bir metin olmadığı için, muhteva-

42 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, I. 35 vd. (Bazı tasarruflarla birlikte).

sını oluşturan ayetler bildik kitap dizininden çok farklı bir tertibe göre yerleştirilmiştir.[43] Her ne kadar klasik dönem alimleri, Kur'an'ın nazmındaki i'câzı ispat sadedinde ayet ve sureler arasındaki tenasüp ve insicam konusu üzerinde ısrar etmiş olsalar da, Kur'an metninde bağlam açısından birbiriyle hemen hiçbir ilgisi bulunmayan çok sayıda pasajın mevcudiyeti inkar edilemez bir gerçektir. Zira, İzz b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) ifadesiyle,

> Ayetler arasındaki münasebeti bilmek, güzel bir ilimdir. Ancak kelamdaki irtibat güzelliğinin bulunması için, söz konusu kelamın başıyla sonunun, konu birliği ve bütünlük içerisinde birbiriyle irtibatlı olması şarttır. Çeşitli sebepler üzerine nâzil olmuş bir kelamda irtibat bulunması şart değildir. Hâl böyleyken, çeşitli sebeplere binaen inen ayetler arasında irtibat kurmak isteyenler, altından kalkamayacakları bir işe soyunmuşlardır. Kur'an yirmi küsur yılda değişik sebepler ve değişik vesileler üzerine indi. Bu itibarla, onun ayetleri arasında burada öngörülen tarzda bir irtibat söz konusu değildir. O halde, Kur'an'ın ayetleri arasında irtibat kurma girişimi, yakışıksız bir iştir.[44]

Tenâsüb ve insicam konusunda İzz b. Abdisselâm ile yaklaşık aynı görüşü paylaşan Şâtıbî,[45] Kur'an'ın i'câzının belli bir ayette, surede veya belli bir üslup tarzında değil, bizzat Kur'an'ın mahiyetinde mündemiç bulunduğunu, diğer bir ifadeyle, bu mucizeliğin bizzat Kur'an'ın kendisi olduğunu,[46] dolayısıyla ondaki tenasüp ve insicâmın da söz diziminden (nazım) ziyade, manâ ve maksadın ön plana çıktığı bütünlükte aranması gerektiğini savunmuştur.* Kaldı ki, Kur'an'ı yorumlama faaliyetinde nazım üzerinde yoğunlaşılmasının aracı amaç haline getireceğini belirten Şâtıbî'ye göre,

> Yarın Kıyamet gününde Allah'ın, *vehüm yahsebûne ennehüm yuhsinûne sun'â* (18. Kehf, 104) ve *kâle innî liamelikûm mine'l-kâlîn* (26.

43 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Hâlis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ânla Tefsiri*, İstanbul 1996, s. 20 vd.

44 Zerkeşî, *el-Burhân*, I. 37.

45 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 381-382.

46 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 340.

* Şâtıbî, el-Muvâfakât, III. 381-382.

Şuarâ, 168) gibi ayetler hakkında, "Benim bu ayetlerde cinas kastettiğimi nereden çıkardınız?" demeyeceğine dair bize kim garanti verebilir?[47]

Şâtıbî, nazım eksenli parçacı yorum anlayışını reddeden bu yaklaşımına paralel olarak sözün zamana ve zemine göre farklılık arzettiğini, bu yüzden yorumcunun hem olayı hem de hâlin muktezasını dikkate alarak sözü başından sonuna kadar bir bütün olarak ele alıp değerlendirmesi gerektiğinin altını çizmiştir. Zira Şârî'in maksadı parçacı yorumlamayla değil bütüncül yaklaşımla anlaşılır. Bu noktada nüzul sebepleri, sözdeki maksadı kavramada yardımcı olur. Çünkü nüzul sebeplerinin bilinmesi, belli bir konu hakkında aynı anda nâzil olan özgün vahiy birim(ler)inin tespit ve anlaşılmasına katkı sağlar. Bazen mufassal (Kur'an'ın son yedide birini oluşturan) surelerde olduğu gibi vahiy tek konu hakkında gelmiş olabilir. Ancak bazen de 2. Bakara ve 3. Âl-i İmrân surelerinde olduğu gibi, farklı konuları ihtiva eden vahiy birimleri aynı surede yer alabilir. Bu durumda, her konu kendi başına ele alınır ve sözün maksadı bu şekilde anlaşılmaya çalışılır.[48]

Burada sure içi konu bütünlükten söz eden Şâtıbî ayrıca, Kur'an'ın müfessir bir kitap olduğunu, dolayısıyla onun bir kısmını anlamanın diğer kısmını/kısımlarını anlamaya bağlı bulunduğunu belirtmek suretiyle maksadın ya da nesnel anlamın keşfinde Kur'an'ın bir bütünlük içerisinde okunmasının lüzumuna işaret etmiştir.[49]

Kur'an'ı Kendi Tarihi İçinde Okuma İlkesi

Şâtıbî, Kur'an'ın Arapça olmasından hareketle, onun evvelemirde Arap dilindeki belâğat ilminin verileriyle anlaşılmasının gerektiğini belirtir. Zira Arapça bir ifadedeki maksadın kavranması, hâlin muktezasını belirleyen bedî, beyan ve meânî ilimlerini bilmeye bağlıdır. Ancak bir söz, iki ayrı hâle, iki ayrı muhatabа ve daha başka durumlara göre farklı anlaşılabilir. Sözgeli-

47 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 373.
48 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 371-372.
49 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 381.

mi, soru (istifham) edatı, olumlu soru (takrir), olumsuz soru (inkar), tevbih (kınama) vb. manâlar ifade edebilir. Keza emir kipi de emretmenin yanında ibâha (mübahlık), tehdit, ta'ciz vb. gibi manalar içerir. Bu durumda sözden kastedilen manâyı belirleyen unsur, hâricî karineleridir. Bunların esasını da hâl karineleri oluşturur. Ancak her hâl yazıya aktarılamaz ve her karine de serdedilen kelamda mündemiç olmaz. Asıl manâyı belirleyici vasıftaki bu karinelerin bulunmaması demek, manânın da tümden ya da kısmen yok olması demektir. İşte tam bu noktada esbâb-nüzul devreye girer. Sebebin bilinmesi hâlin muktezasının bilinmesini temin ettiğinden, esbâb-ı nüzul söz konusu problemleri büyük ölçüde ortadan kaldırır.[50]

O halde, sözdeki nesnel anlamı belirlemenin öncelikli koşullarından biri, Kur'an'daki her bir pasajın, vahyedildiği dönemin tarihsel bağlamında okunmasıdır. Bu tarz bir okumada esbâb-ı nüzule başvurmak kaçınılmazdır. Ancak Şâtıbî, her ayetin özel bir sebebe binaen inmemiş olmasından hareketle, esbâb-ı nüzul bilgisinin tek başına yeterli olmadığını, bunun yanında nüzul dönemindeki Arabî çevrenin, daha açık bir ifadeyle, Hz. Peygamber dönemindeki Arapların söz, fiil ve âdetlerini bilmenin de zorunlu olduğunu belirtir. Zira Kur'an'daki birçok ayetin sağlıklı şekilde anlaşılabilmesi, vahiy döneminin kültürel kodlarının bilinmesine bağlıdır. Sözgelimi, "Allah için hac ve umreyi tamam-

50 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 311. Bu bağlamda esbâb-ı nüzulün Kur'an'ın inişinin tarihsel şartı olup olmadığı sorgulanabilir. Bizce esbâb-ı nüzul bir tarihsel şarttır. (Bunun aksini savunan yaklaşımda öne sürülen argümanlar için bkz. Ahmed Nedim Serinsu, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl*, İstanbul 1996, s. 82 vd.). Aksi halde Kur'an'ın nüzulünü, ezelde kurgulanan planın yeryüzünde peyderpey tatbik edilmesinden başka şekilde izah etmek imkansızdır. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında, "*yes'elûneke*" (sana soruyorlar) cümlesiyle başlayan ayetlerin inmesine sebep olan soruların birer tarihsel şart olduğunu söylemek pekala mümkündür. Ancak bu durum, Kur'an'ın ihtiva ettiği evrensel nitelikli mesajların nâzil olduğu zaman ve mekana özgü yerel mesajlar olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü ahlak ve ahlaksızlık, adalet ve adaletsizlik gibi değerler, tezahürleri farklı olsa da içerikleri itibariyle hiçbir zaman ve mekanda değişkenlik arzetmezler. Bu itibarla, Kur'an'ın yerel unsurlar üzerinden verdiği tikel örnekler, içerdikleri mesajlar itibariyle zaman ve mekanın ötesinde evrensel ölçekli mesajlardır. Bu konuda geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Ömer Özsoy, "Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar* IX (1996), Sayı: 1-2-3-4; a. mlf, *Sünnetullah*, s. 18.

layın"[51] mealindeki ayette "Hac yapın" değil, "Haccı tamamlayın" denilmiştir. Çünkü Araplar İslâm öncesi dönemlerde de hac yapıyorlardı. Ancak haccın bazı vecibelerini değiştirmişler ve Arafat'ta vakfe gibi bazı rukünlerini eksiltmişlerdi. İşte bu yüzden ayetteki emir, haccın tamamlanması şeklinde vârid olmuştur. Yine, "*Üstlerinde bulunan Rablerinden korkarlar*"[52] mealindeki ayet de nüzul dönemindeki Arapların Allah telakkileri doğrultusunda inmiştir.[53]

Bu bağlamda Şâtıbî, İslâm dininde kabul gören mudârabe akdi, diyetin yüz deve olarak belirlenmesi, hata ile öldürmelerde diyetin âkileye yüklenmesi, çocuğun nesebinin kâiflik yoluyla babasına katılması, kasâme ve mirasta erkeğe kızın alacağı hissenin iki katı verilmesi vb. câhiliye dönemi uygulamalarına atıfta bulunmak suretiyle vahyin yerel ve tarihsel arka-planını bilmenin önemini bir kez daha vurgulamıştır.[54]

Kur'an'ın aslî şeklinin şifâhî bir hitâp olduğunun pekala farkında olan Şâtıbî'nin metinde mevcut bulunmayan metin dışı hâl karinelerinin tesbiti konusunda özelde esbâb-ı nüzulün genelde nüzul ortamındaki Arabî kültür kodlarının bilinmesi gerektiği hususundaki bu vurgusu, Paul Ricoeur'un söz-metin ya da sözlü dil-yazılı dil ayırımına ilişkin tespitlerini hatırlatmaktadır. Ricoeur bu konuda şöyle demektedir:

> Sözlü dilde söylem ânı, bir görünür bir yok olur; yazıda ise bir kayıt, bir saptama vardır. Daha doğrusu, yazı zaten söylemi kaydetmek, saptamak içindir. Ama yazının saptayabildiği de konuşma olayının kendisi değil, söylenen yani konuşma olayının anlamı (*noema*) dır (...) Sözlü söylemde, konuşan kimsenin öznel niyeti ile söylemin an-

51 2. Bakara, 196

52 16. Nahl, 50.

53 Hz. Peygamber'in azat edilecek bir cariyeye "Allah nerededir?" şeklinde sorduğu soruya cariyenin, "Allah göktedir" şeklinde karşılık vermesi de bu bağlamda mütalaa edilebilir. Hadis için bkz. Muvatta, "Itk" 8; Müslim, "Mesâcid" 33, 35; Ebû Dâvud, "Eymân" 16; İbn Hanbel, Müsned, V, 447-449. Bu konuyla ilgili geniş çaplı değerlendirme ve farklı örnekler için ayrıca bkz. W. Montgomery Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982, s. 47 vd.; a. mlf, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, çev. Mehmet Akif Ersin, Ankara 1995, s. 17 vd.

54 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, II. 387-388.

lamı öylesine örtüşür ki konuşmacının ne demek istediğiyle ('What do you mean?' sorusuyla), söylemin ne anlama geldiğini ('What does that mean?' sorusunu) anlamak aynı şey olur. Yazılı söylemde ise, yazarın kasdettiği zihinsel niyet ile kaydedilen metnin anlamı ayrışmıştır. Metnin söylediği şey, yazarın söylemek istediği şeyden daha önemli hale gelmiştir. Çünkü yazıda söylemin anlaşılmak için yardım aldığı sözel olmayan süreçler (tonlama, konuşma tarzı, mimikler, jestler) kaydedilememiştir.[55]

Sözlü dil-yazılı dil ayırımını Kur'an bağlamında ele alan Mevdûdî de bu konuda şunları söyler: "Kur'an'ın başlangıçta bir risale şeklinde yayınlanmadığı herkesin malumudur. Kur'an İslâm davetinin gelişim süreci içerisinde, muhtelif zamanlarda Hz. Peygamber'e hitabet parçaları şeklinde tedrîcen nâzil olmuş, Hz. Peygamber de hemen oracıkta bunları muhataplarına okumuştur/iletmiştir. Yazı dili konuşma dili arasında çok önemli bir fark vardır. Sözgelimi bir meseleyi yazarak izah edeceksek, önce sorunu ortaya koyar, sonra izah etmeye geçeriz. Oysa hitabette, zaten söz konusu meseleyi ortaya atanlar hazır bulunduğundan, muhaliflerin her dediğini beyan etmeye her zaman gerek duyulmaz. Ancak konuşmacı, sözün gelişi içerisinde bir cümleyle onların dediklerine değinir. Yazarken başka bir hususa değinilmek istendiğinde, sözün akışının bozulmaması için, bu husus ara bir cümle ile ele alınır. Fakat konuşmacı ses tonunu kullanarak bir çok ara cümleler kullanabilir ve buna rağmen sözün akışında bir kopukluk meydana gelmez. Yine bir konu yazılarak ifade edilecekse, konunun geçtiği ortamı hiç değilse bir iki cümleyle ayrıca aktarmaya gerek duyulur. Oysa konuşma esnasında, ortam ile konuşma doğal olarak bağıntılıdır ve konuşmacı çevreye işaret etmeye gerek duymaksızın dahi, konuşmada bir kopukluk ortaya çıkmaz. Konuşmacı mütekellim ve muhatap sigalarını (birinci ve ikinci tekil kipler) sürekli değiştirerek kullanabilir. Konuşma yeteneğine göre, konuşmacı yer ve zaman unsurlarını dikkate alarak, karşısında duran topluluğa, üçüncü tekil bazen gaip sigasıyla, bazen muhatap sigasıyla, bazen tekil, bazen çoğul olarak, bazen kendi adına, bazen ilâhî bir kuvvet

55 Paul Rabinow, William Sullivan, *Toplumbilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, İstanbul 1990, s. 30.

adına, bazen de ilâhî kuvvetin kendisinden naklen konuşabilir. Ve bütün bunlar bir konuşmanın en güzel yönleri olarak takdir toplar. Fakat aynı üslup yazı yazılırken kullanılırsa bir irtibatsızlık, bir kopukluk meydana gelir. Bu nedenle bir konuşma yazıya döküldüğünde okuyucunun o yazıda bir kopukluk hissetmesi doğaldır. Okuyucunun konuşmanın yapıldığı yer ve zamandan uzak olduğu ölçüde, bu kopukluğu daha çok hissedeceği ortadadır. Bu yüzden Arapça bildiği halde pek çok kimse, sırf Kur'an'ın üslûbunu kavramadığı için, onun üslûbundaki irtibatsızlık ve kopukluktan şikayet etmektedir."[56]

Bilindiği gibi, Kur'an, bir çırpıda te'lif edilip yazıya geçirilmiş bir metin değildir. O, yirmi küsür yıl zarfında değişik olay ve gelişmelere bağlı olarak vahyedilen sözlü (şifâhî) bir hitaptır. Vahiy ânından sonra yazıya geçen ve yazılı metnin parçalarının bir araya getirilmesiyle metinleşen bu sözlü hitabın vahyedildiği ortam canlı bir diyalog ortamı olup, hitabın ilk muhatapları bu süreci fiilen müşahede etmekte idiler. Dolayısıyla onlar, Kur'an'ın tabii bağlamına vâkıftılar. Zira Kur'an hem kendi dilleriyle, hem de kendilerinin içinde yer aldıkları bir *şimdi* içinde nâzil olmuştu. Bu nedenle onlar, dili ve bağlamı öğrenmek gibi bir sorun yaşamadıkları gibi,[57] Kur'an'ı anlama noktasında da sonraki nesillerin karşılaştıkları türden bir anlama problemiyle karşılaşmadılar. Çünkü, Ebû Hayyân'ın (745/1344) özlü ifadesiyle, "her ne kadar fesahat ve belağattaki dereceleri farklı olsa da, (en nihayet) bu dil onların dili, muhit onların muhiti ve bu beyan onların beyanı idi".[58]

İlâhî hitabın dolaylı muhatapları için böyle bir imkandan söz etmek muhal olduğuna göre[59] Kur'an'ı, vahiy bugün iniyormuşçasına ve bugünün insanına hitap ediyormuşçasma okuma imkanından söz edilebilir mi? Şâtıbî bunun imkansız olduğu kanaatindedir. Zira, bu tarz bir okumada nesnel anlam gözden çıkarılmış demektir. Şâtıbî'nin özellikle nüzul ortamının bilinmesine

56 Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmü'l-kur'ân*, çev. Komisyon, İstanbul 1986, I. 9.
57 Dücane Cündioğlu, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi*, İstanbul 1997, s. 19.
58 Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-Muhît*, Riyad trz., I. 13.
59 Daha geniş bir değerlendirme için bkz. Özsoy, *Kur'an Hitabının Tarihselliği*, s. 140 vd.

ilişkin vurgusu, hiç kuşkusuz, klasik tefsir anlayışındaki anakronizm illetinden kurtulmayı öngörmektedir. Şöyle ki, Kur'an'ın otantik şekli sözlü bir söylemdir. Dolayısıyla her ne kadar lafızlar metinde kayıtlı olsa da, bu metnin bağlamları ve gerçek anlamları nüzul ortamında kalmıştır. Bu itibarla, nesnel anlamın yakalanabilmesi için, metnin öncelikle vahyedildiği tabiî bağlamına, Şâtıbî'nin ifadesiyle, hâl karinelerini bünyesinde barındıran nüzul ortamına taşınması ve kendi tarihsel koşulları içerisinde yorumlanması gerekir.

Bu siyakta, Şâtıbî'nin sözdeki asıl ve tümel maksatları belirlemeye matuf bütünlük ilkesi ile nüzul sebeplerini ve vahiy döneminin kültürel dokusunu bilmeye yönelik koşulların, Fazlur Rahman'ın önermiş olduğu iki etaplı hermeneutik yöntemin ilk etabıyla birebir örtüştüğünü söylemek mümkündür.[60] Nitekim, Fazlur Rahman da onda dokuzu tarihin derinliklerinde bulunan bir aysberge benzettiği Kur'an'ın[61] gerçekleştirmek istediği genel hedefleri tespit etmek için öncelikle vahiy ortamının tarihsel koşullarına gidilmesini ve bu koşulları göz önünde tutarak, Kur'an'ın somut olayları işleyişinden bir bütün olarak Kur'an'ın hedeflediği genel ilkelere doğru hareket edilmesini teklif etmektedir. Bu, Fazlur Rahman'ın önerdiği hermeneutik yöntemin Şâtıbî'nin söyledikleriyle birebir örtüşen ilk etabıdır. Ancak problem ve yolların ayrışma noktası bundan sonra başlamaktadır. Şöyle ki, Fazlur Rahman ikinci etapta, vahiy döneminin tarihsel şartlarında yapılan genelleme düzeyinden günümüzde geçerli olan konu ile mevcut toplumsal şartları göz önünde tutarak şu anda uygulanmak istenen özel yasamaya doğru hareket edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir.[62] Kanaatimizce, temel ilkelerin belirlenmesi noktasında her iki alimin üzerinde ittifak ettiği, vahiy ortamının yeniden kurgulanması önerisi nesnelliği yakalamayı mümkün kılan bir süreç olmasına rağmen özellikle Fazlur Rah-

60 Bu konuda bkz. Mehmet Erdoğan, "Kur'an'da Ahkam Ayetleri ile İlgili Küllilik Cüz'ilik Dengesi (Şâtıbî Örneği)", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, Yay. haz. İlyas Çelebi, İstanbul 1998, s. 15 vd.

61 Fazlur Rahman, "Kur'ân'ı Yorumlama", çev. Osman Taştan, *İslâmî Araştırmalar*, (1987), Sayı: 5, s. 101.

62 Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. A. Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 1990, s. 73, 95-96.

man'ın yöntemindeki ikinci etap, yani kurgulanmış nüzul ortamında tespit edilen genel ilkenin çağdaş verili duruma uyarlama edimi, en iyimser ifadeyle, büyük ölçüde öznel bir süreçtir.[63]

Fazlur Rahman, her ne kadar metnin nesnel yorumunun hatta metni yazarından daha iyi anlamanın imkanını savunan Betti'nin romantik hermeneutiğinden hareketle, anlama faaliyetinde öznelliğe yol açtığı gerekçesiyle özneyi dışarıda bıraktığı iddia edilse de[64] yorumlamanın ilk etabında tespit edilen ilkenin bugüne tatbik girişimi, yine de öznellik yönü ağır basan bir keyfiyete sahiptir. Kaldı ki, Fazlur Rahman, bu hermeneutik projede, kendisinin içinde bulunduğu çağdaş verili durumun da büsbütün bir tarihsellik olduğunu göz ardı etmiş gibi gözükmektedir. Bu itibarla, onun, yorumlama faaliyetinde öznenin süreç dışı tutulabileceği bir ânın mevcut olduğu varsayımı ile, etkin tarih yerine geçmiş ile hâl arasına tarihsel olmayan rasyonel bir alan koyma gerektiği şeklindeki öngörüsünün, en azından şu an için çözümlenmesi zor bir problematik olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca, bu romantik hermeneutik proje, her ne kadar tabiat bilimlerinde kullanılan metodun beşeri bilimlere de tatbik edileceği iddiasını taşısa da, Fazlur Rahman'ın, yorumlama sürecinde birtakım hata ve yanılsama paylarının bulunması ihtimaline dikkat çektiği şu ifadeleri, -şayet yanlış anlamadıysak- anılan yöntemin beşerî bilimler planında yeterince nesnel sonuçlar sunmaya elverişli olmadığının bir ikrarı gibidir:

> İkinci hareket, aynı zamanda birinci harekette yapılan çalışmaların, yani anlama ve tefsir etme çabalarının vardığı sonuçları düzelten (bir ölçü) görevi yapacaktır. Zira vardığımız sonuçlar, şimdi uygulamada başarısız iseler, o zaman ya mevcut durumu doğru olarak değerlendiremedik ya da Kur'an'ı anlamada başarısız olduk demektir.[65]

Fazlur Rahman'ın yorumlama faaliyetinde yanlışlık, denemeyanılma ve başarı-başarısızlık gibi ihtimallerin pekala mümkün olduğunu ifade eden bu sözleri, önermiş olduğu Kur'an hermeneutiğinin nesnellikten çok öznelliğe yol açacağı fikrini ihsas et-

63 Özsoy, *Kur'an Hitabının Tarihselliği*, s. 142.
64 Paçacı, *Anlama (Fıkh) Usûlüne Dair*, s. 91.
65 Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, s. 76.

mektedir. Dolayısıyla, bu yöntemde öngörülen ikinci etabın sonunda, nesnellik şöyle dursun, Ulrich Leo'nun deyişiyle, "herhangi bir okuyucu hiç de Dante'nin aynı *İlahi Komedya*'sını okumayacak, tersine o hep kendi İlahi Komedyası'sını okumaya"[66] devam edecek gibi gözükmektedir.[67]

Şâtıbî, dinin tümel ilkelerinin tespitine yönelik tarihsel Kur'an okuma önerisine Mekkî-Medenî konusunu da dahil eder. Bu çerçevede o, Mekke döneminde indirilen hükümlerin mutlak ve tümel nitelikli değişmez ilkeler olduğunu, Medine dönemindekilerin ise daha önce Mekke'de vaz' edilen tümellerin kayıtlanması ve açımlanması olarak görür. Bu noktadan hareketle Şâtıbî, nadiren de olsa Medenî teşri içerisinde tümel nitelikli gibi görünen bir ilkenin, üzerinde düşünüldüğü takdirde, onun daha kapsamlı bir tümel ilkeye nispetle tikel ya da bu tümel ilkenin tamamlayıcı bir unsuru olduğunun görüleceğini belirtir. Nitekim vahyin öncelikli maksatlarını oluşturan din, can, nesil, akıl ve malın korunması şeklindeki beş tümel ilke Mekke döneminde vaz' edilmiştir. Medine döneminde ise tikel olaylara ilişkin örneklemeler ile bunların tamamlayıcı unsurları ortaya konulmuştur. Sözgelimi, tümel bir ilke niteliğinde olan ve Medine döneminde teşrî kılınan cihad, esas itibariyle Mekke'de vaz edilen *emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker* (iyiliği emretmek, kötülükten men etmek) tümel ilkesinin bir uzantısıdır (furû).[68]

66 Uwe Japp, *Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat* , s. 264.

67 Fazlur Rahman'ın laik-köktenci çağdaşcılık karşısındaki kişilikli duruş ve tutumunu takdirle karşılayan Hayreddin Karaman, onun önerdiği hermeneutik projeye ilişkin endişelerini şu şekilde dile getirmektedir: "(ı) Gerek onun ileri sürdüğü metod ile anlama ve yorumlama ve gerekse çağın ihtiyaçlarına uygun çözümler üretme aşamalarında-kendisinin de işaret ettiği- öznelliğe (subjektifliğe) düşme, İslama ve Kur'an'a kendi kafamızda ve hevamızdakini söyletme, etkin tarihin etkisiyle, İslamın özünü kaybetme/değiştirme tehlikesiyle ilgili endişeler duyuyorum. (ıı) Tespit edilecek ilkeler, sosyal ve ahlaki amaçlar ile bunlara uygun yeni çözümlerin henüz açık, seçik ve sağlam bir usule oturtulmamış olduğunu düşünüyorum. (ıı) Yeni usûle göre yaptığı çözüm örneklerini (faiz, miras, örtünme, kadmm şahitliği vb.) usûlün başarısı bakımından ümit verici görmüyorum... (vıı) Metodolojideki iki hareketten birincisinin klasik usûl içine sığdığım ve burada kısmen kullanıldığını, ikinci hareketin ise problemli olduğunu düşünüyorum." Hayreddin Karaman, "Modernist Proje ve İctihad", *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı. Yay., İstanbul 1997, s. 164.

68 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 45.

Buna göre Medine döneminde inen surelerin Mekkî sureler üzerine bina edilerek değerlendirilmesi, keza Mekkî ve Medenî surelerin de yine kendi aralarında bir nüzul tertibi içerisinde mütalaa edilmesi gerekir. Bu prensibe riayet edilmemesi halinde sağlıklı bir anlamadan söz etmek mümkün değildir.[69]

Bu akış içerisinde Şâtıbî'nin nesh konusuna ilişkin yaklaşımına da değinmekte fayda görüyoruz. Nesh olgusunu ârızî bir durum olarak niteleyen Şâtıbî'ye göre Mekke döneminde ortaya konulan tümel ilkelerde neshin gerçekleşmesi her ne kadar aklen mümkün olsa da fiilen söz konusu değildir. Zira nesh, şer'î hükümlerin yerleştirilmesini sağlamak amacıyla ilahi hikmet gereği olarak çoğunlukla Medine döneminde gerçekleştirilmiş şer'î bir tasarruftur. Esasen bu tasarruf, daha ziyade İslâm'a yeni girmiş insanların kalplerinin aslî hükme ısındırılmasına yönelik bir ön hazırlıktır. Nitekim, namazın önceleri iki vakit iken sonradan beş vakte çıkarılmış olması; keza başlangıçta kişinin kendi tercihine bırakılan infakın bilahare limitleri belirlenmiş zorunlu bir ibadete dönüştürülmesi bu türden tasarruflardır.

Şâtıbî, Mekke döneminde vaz edilen tümel ilkelerde neshin bulunmadığı sonucunun istikrâ yoluyla elde edildiğini söyler.[70] Çünkü din zarûrî, hâcî ve tahsînî esasların korunmasına yönelik bir temel üzerine inşa edilmiştir. Bu esaslardan hiçbiri nesh edilmemiştir. Dahası, Mekke döneminde temelleri atılmış olan bu esaslar, Medine döneminde takviye edilmiş, sağlamlaştırılmış ve teminat altına alınmıştır. Ayrıca, mükellefler üzerinde sabit olan bir yükümlülüğün nesh edildiğini söyleyebilmek için kesin delil gerekir. Halbuki, Mekke veya Medine dönemine ait herhangi bir hükmün neshedildiğine ilişkin deliller incelendiğinde, bunların ya zannî ya da tahsis ve takyit gibi yollarla araları uzlaştırılabilecek nitelikte deliller olduğu görülecektir. Keza, içki ve faiz gibi daha önce aslî ibaha hükmü ile mübah olan bir şeyin sonradan haram kılınmasının nesh dairesi içerisinde mütalaa edilmesi de yanlıştır. Bu nedenledir ki usûlcüler neshi, şer'î bir

69 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 368-369.
70 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 97, 109.

hükmün, daha sonra gelen başka bir şer'î hükümle kaldırılması şeklinde tarif etmişlerdir.[71]

Nesh konusuyla ilgili bir diğer önemli husus da, selef ulemasının nesh anlayışının usûlcülerin tanımladıkları neshten çok daha geniş kapsamlı olduğudur. Şöyle ki selef, mutlakın takyidi, âmmın tahsisi ve mücmelin tafsilini nesh olarak mütalaa etmişlerdir. Gerçi onlar, neshi şer'î bir hükmün daha sonra gelen başka bir şer'î hükümle kaldırılmasına da nesh demişlerdir. Ancak, onların nezdinde âmmın tahsisi ya da mutlakın takyidi de bu çerçevede değerlendirilmiştir. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, mutlak, kendisini kayıtlayan mukayyit karşısında zahiri terkedilmiş bir nass olduğu için, onun bu mutlak ifadesi ile amel edilmemektedir. Bilakis amel, kayıtlayan delil ile sübut bulmakta, dolayısıyla mutlak nass bu hâliyle sanki mensuh gibi bir anlam ifade etmiş olmaktadır. Bu durum aynıyla âmm ile hâss arasındaki ilişkide için de geçerlidir.[72]

Kur'an'ı Anlamada Sünnetin Rolü

Klasik tefsir usûlü kaynaklarını incelediğimizde, Kur'an'ı anlamada Sünnet'in rolü nedir? sorusuna cevap teşkil edecek kapsamlı bir izaha rastlamak pek mümkün değildir. Bu bağlamda, sadece, "ayetin tefsirine ilişkin bilgi Kur'an'da mevcut değilse bu takdirde sünnete, daha sonra sahabe kavline... başvurulur",[73] şeklinde formüle edilen bir genel kaideyle meselenin geçiştirildiğini görmekteyiz. Maalesef aynı geçiştirmenin günümüze ait eserlerde de tekrar edildiğine tanık olmaktayız. Şöyle ki, günümüz müelliflerinin Tefsir usûlüne dair kaleme aldıkları eserlerde, genellikle "Hz. Peygamber döneminde tefsirin durumu ve onun tefsirdeki yeri" şeklinde bir başlık açmakla yetinilmiş; Kur'an-Sünnet ilişkisi bağlamında kayda değer bir bilgi içermeyen bu eserlerin[74] bazılarında ise bu konuya hiç temas edilmemiştir.

71 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 98-99.
72 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 99-100.
73 Örnek olarak bkz. Suyûtî, , *el-İtkân*, II. 225.
74 Bkz. Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991, s. 223-224; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1983, s. 231 vd

Doğrusu, Hadis usûlündeki mevcut manzara da Tefsir usûlünden çok farklı bir görünüm arzetmemektedir. Zira bidayette rical ve isnadı konu alan Rivayetü'l-hadis ile manâ ve maksadı konu alan Dirâyetü'l-hadis olmak üzere ikiye ayrılan hadis ilmi, çok kısa bir süre sonra birleşmiş, dirayete ait olan her şey rivayet ilimlerine irca edilmiş ve bu durum, tabiri caizse, dirayetsiz bir rivayet kargaşasına yol açmıştır.[75] Kanaatimizce, Hadis alimlerinin hemen bütün mesailerini Hadis ve Sünnet'in sıhhat ve sübut problemleri üzerinde yoğunlaştırmaları, buna karşın en az bunun kadar önemli olan delâlet problemine yeterince eğilmemiş olmaları, bu kargaşanın en temel nedenidir.[76] Nitekim, Dumeynî'nin, çeşitli rivayetler üzerindeki tespitinden hareketle, hadislerdeki lafız ve manâ bozukluğunu tespit ölçütünün yalnızca senet yönünden zayıf rivayetlere uygulandığını, senedinin sahih olması hâlinde bu ölçütün kullanılmadığını söylemesi, Hadis ilmindeki egemen anlayışı resmetmesi bakımından oldukça önemlidir.[77] Rivayetteki senedin sıhhati ile râvisinin mevsûkiyetini tespit etmeyi kendilerine temel hedef seçen hadisçilerin bu yaklaşımlarının mukaddder sonucu olarak, Hadis ve Sünnet'i anlama ve yorumlamaya yönelik müstakil bir metodoloji geliştirilememiştir. Bu sebeple Kur'an metninin anlaşılmasında olduğu gibi, Hadis ve Sünnet'in anlaşılması ve yorumlanmasında da metodoloji olarak usûl-i fıkıha başvurulmuştur.[78]

Ne var ki, usûl-i fıkhın ortaya koymuş olduğu Sünnet tanımı da Sünnet'in nasıl anlaşılması ve onun Kur'an'ın anlaşılmasındaki rolünün ne olması gerektiği konusunda tatminkar bir çözüm getirmemiştir. Bunun başlıca nedeni, daha önce de ifade ettiğimiz gibi, usûl-i fıkhın zaman içinde dinî metinlerin sadece bir kısmıyla, yani şer'î-amelî hükümler içeren nasslarla ilgilenen

75 Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 31.

76 Hadisçilerin rivayet karşısında dirayete ne kadar yer ayırdıklarını görmek için Ramehurmuzî'nin *el-Muhaddisu'l-fâsıl*, İbn Hacer'in *Nüzhetü'n-nazar fî tavzîhi nuhbeti'l-fiker (Şerhu'n-nuhbe)*, Neysâbûrî'nin *Kitâbu ma'rifeti ulûmi'l-hadîs* ve Hatîb el-Bağdâdî'nin *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye* adlı eserinin içindekiler kısmına göz atmanın yeterli bir fikir vereceği kanaatindeyiz.

77 Misfir b. Gurmullah Dumeynî, *Hadis'te Metin Tenkidi Metodları*, çev. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel, İstanbul 1997, s. 168.

78 Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 32.

bir disipline dönüşmesi, dolayısıyla Kur'an ve Hadis nasslarının sırf birer hukuk kuralları koleksiyonu ya da kendilerini sırf hukukla çevreleyen birer kod[79] olarak ele alınmış olmasıdır.

Usûl-i fıkhın amacına uygun olarak geliştirilen tanımda Hz. Peygamber'in konumu, kendisinden sonra müctehid bilginlere, insanların hayatlarını belli birtakım ilkelere bağlı kalarak düzene sokmaları için söz ve davranışlarıyla prensipler belirleyen, yasama yetkisine sahip biri olarak tayin edilirken[80] Sünnet de Kur'an dışında Hz. Peygamber'in şer'î hüküm teşkil eden söz, fiil ve takrirleri olarak belirlenmiştir.[81] Bu tanımlamaya göre Sünnet hayata, kültür ve medeniyete ışık tutan bir bilgi kaynağı değil, şer'î hükümlerden sadece amelî hükümlere mesnet teşkil eden bir teşrî kaynağıdır.[82] Bizce buradaki en önemli zaaf noktası, Kur'an'ın Sünnet tanımlamasının dışında tutulmuş olmasıdır. Nitekim, usûl-i fıkıhta Sünnet'in müstakil bir teşri kaynağı olarak Kur'an'ın karşısında konumlandırılması ve bu çerçevede dinin asıllarının Kur'an, Sünnet, İcma ve Kıyas olarak belirlenmesi, Sünnet'in tanımlanmasında Kur'an'ın devre dışı bırakıldığının en somut göstergesidir.[83]

Bu tanımın öngördüğü çerçeve içerisinde Sünnet'e atfedilen işlev şu üç başlık altında formüle edilmiştir: (ı) Kur'an'ı teyit eden hükümler getirmek; (ıı) Kur'an'ın mutlakını takyit, mücmelini tafsil, mübhemini tayin ve umûmunu tahsis etmek; (ıı) Müstakil bir teşri kaynağı olarak Kur'an'da bulunmayan -ilave- hükümler koymak.[84]

79 Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 157.

80 Mustafa Sıbâî, *İslam Hukukunda Sünnet*, çev. Kamil Tunç, İstanbul 1996, s. 50.

81 Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 33; ayrca bkz. Abdülkerim Zeydan, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*, Dersaadet, İstanbul trz., s. 161-162;

82 Görmez, *Metodoloji Sorunu*, s. 33.

83 Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1996, s. 95.

84 Muhammed Ebû Zehre, *Usûlü'l-fıkh*, Tebliğ Yay., İstanbul trz, s. 112; Abdülvehhâb Hallâf, *Usûlü'l-fıkh*, Kuveyt 1983, s. 39-40. Bu konuda ileri sürülen deliller için ayrıca bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Ali el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, Beyrut 1996, I. 123-124; Abdülgânî Abdülhâlik, *Hucciyyetü's-sünne*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul 1996, s. 279 vd.; Mevlüt Güngör, "Kur'an'ın Hz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği Değer", *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu*, Ensar Neşr., İstanbul 1997, s. 68-69; Sıbâî, *İslam Hukukunda Sünnet*, s. 321 vd.

Kur'an-Sünnet ilişkisini tayin noktasında Tefsir disiplininde yetkin bir metodoloji geliştiremeyen müfessirler, usûl-i fıkhın şer'î-amelî hükümleri istinbat ekseninde Kur'an'dan bağımsız olarak tanımlanan Sünnet'i Kur'an'ı yorumlamada bir yöntem olarak aynıyla tefsire taşımışlardır. Bu olgunun en açık göstergesi Kurtubî'nin şu sözlerinde ifadesini bulmaktadır.

> Sünnet'in Kur'an'ı beyan edişi iki şekildedir: Birincisi, Kur'an'da mücmel bırakılan beş vakit namazın vakitleri, rüku, secde ve diğer hükümleri, zekatın miktarı, zamanı, hangi mallardan zekat alınacağı ve haccın ritüelleri gibi hususları beyanı (...) İkincisi ise kadının hala ve teyzesi üzerine nikahlanmasının, yırtıcı kuşların ve ehlî eşeklerin etinin yenilmesinin haram kılınışı vb. Kur'an'da mevcut olmayan hükümler koymasıdır.[85]

Kurtubî'nin, müfessir olmasının yanında aynı zamanda hukukçu kimliğiyle de temayüz eden bir alim olduğu düşünüldüğünde, böyle bir Sünnet anlayışını tefsirinin mukaddimesine dercetmesi, onun açısından makul karşılanabilir. Ancak garip olan, Kur'an'ı anlama yönteminin esaslarını belirleme maksadıyla telif edilen *Ulûmü'l-Kur'an* ve Tefsir usûlü kitaplarında da Kurtubî referansına başvurulması ve onun burada belirlemiş olduğu Sünnet anlayışının Tefsir usûlünde de yaygın ve yerleşik bir kabul görmesidir.[86]

Şâtıbî, hukukçu bir kimliğe sahip olmasına rağmen Sünnet'i tanımlama ve Kur'an karşısındaki konumunu belirleme noktasında klasik anlayıştan çok daha farklı, farklı olduğu kadar da sağlıklı bir anlayış ortaya koymuştur. Konuya evvelemirde Sünnet'in lügat ve ıstılah anlamlarını vermekle başlayan Şâtıbî, Sünnet'in ihtiva ettiği hususların manâ olarak Kur'an'a dayandığını, onun Kur'an'daki mücmel ve mübhem ifadeleri açıkladığını belirtir. Nitekim, "*Sana Zikr'i* (Kur'ân'ı) *indirdik ki insanlara, kendilerine indirileni/gönderileni açıklayasın*" (16. Nahl, 44) me-

85 Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-kur'ân*, Beyrut 1988, I. 30.

86 Bkz. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, s. 231; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul 1988, s. 219; ayrıca bkz. Muhammed Abdülazîm ez-Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-kur'ân*, Mısır trz., II. 62-63.

alindeki ayet de Sünnet'in tebyin görevine işaret etmektedir. Bu itibarla, Sünnet'te yer alan her hususun, mücmel veya mufassal bir şekilde Kur'an'da karşılığı mevcuttur. Öte yandan Hz. Âişe'nin, "*Hiç şüphesiz sen yüce bir ahlak üzeresin*" (68. Kalem, 4) mealindeki ayeti, "Onun ahlakı Kur'an idi" şeklinde açıklamış olması, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve tasviplerinin Kur'an'a dayandığının bir göstergesidir.[87]

Sünnet'i Kur'an'ın bir açılımı olarak değerlendiren Şâtıbî, ortaya koyduğu Sünnet anlayışına yönelik muhtemel itirazlara cevap sadedinde görüşlerini biraz daha detaylandırarak şunları söylemiştir: "Esasen Kur'an, dünya ve ahiretle ilgili olarak temin maksadıyla maslahatları, kendisinden kaçınılması maksadıyla da mefsedetleri belirlemiştir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi, yararlı olan hususlar (mesâlih) üç kısımdır: Zarûrî maslahatlar ve tamamlayıcıları, ihtiyaç türünden olan (hâcî) maslahatlar ve tamamlayıcıları, üçüncüsü de güzelleştirici (tahsînî) türden maslahatlar ve tamamlayıcılarıdır. Daha önce makâsıd bölümünde de belirtildiği gibi, bunların bir dördüncüsü yoktur. Sünnet'i incelememiz hâlinde onun muhtevasının da bu üç kategorinin kapsamında olduğunu görürüz. Kur'an, yararlı olan bu üç esası (mesâlih) ana hatlarıyla ortaya koymuş, Sünnet de bu tümelleri tikellere uygulamak suretiyle açımlamıştır. Sünnet'te yer alan her husus, sonuç itibariyle Kur'an'da mevcut olan bu üç esasın kapsamına girmektedir. Nitekim, zarûrî olan beş esas (dinin, canın, aklın, neslin ve malın korunması), tümel ilke bazında Kur'an'da temellendirilmiş, Sünnet'te de detaylandırılmıştır. Sözgelimi, dinin korunması meselesini ele aldığımızda, bunun iman, islâm ve ihsandan müteşekkil olduğunu görürüz. Bu üç esasa Kur'an'da değinilmiş, Sünnet'te de beyan edilmiştir. Bu esası tamamlayıcı unsurlar da üçtür: Korktuğundan emin olmak ve umduğuna nail olmak için dua etmek; dine ayak direyen ve onu bozmak isteyenlere karşı cihad etmek, dinin aslına ârız olan eksiklikleri gidermek... Bunların da aslı Kur'an'da mevcuttur; mükemmel ve tam açıklamaları ise Sünnet'tedir. Canın ko-

87 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV. 396-397.

runması ilkesi de üç başlık altında ifade edilebilir: Meşru yoldan (evlilik yoluyla) çoğalmak suretiyle neslini muhafaza etmek; yokluktan varlık alanına çıktıktan sonra yaşantının devam ettirilmesi... Bu hedef, gıda veren ve bu suretle hayatı içeriden muhafaza eden yiyecek ve içecekler ile hayatı dıştan koruyan giyecek ve barınma sayesinde gerçekleşir. Bütün bunlar ilke olarak Kur'an'da mevcut olup Sünnet bu ilkeleri açımlamıştır. Bu üç ilkenin tamamlayıcıları ise şu üç unsurdur: Neslin, zina gibi haram yoldan çoğalmaktan korunması; çoğalmanın meşru nikah ile olması -ki buna boşanma, anlaşarak ayrılma (hul'), lîân ve benzeri hükümler de dahildir-; gıdaların zararlı, öldürücü veya ifsat edici olmamasının şart koşulması suretiyle sağlığın korunması ve bu hususların uygulanabilmesi için gerekli olan boğazlama, avlanma ile ilgili hükümler; had ve kısas cezalarının meşru kılınması ve bunlarla ilgili hükümler... İşte bütün bunlar neslin korunmasının (tamamlayıcı unsurları kısmına) dahildir. Bunların asılları Kur'an'da mevcuttur; açıklamaları ise Sünnette yer almaktadır."[88]

Sünnet'te vârid olan her hususun temelde Kur'an'a râci olduğunu ve mutlak surette onda bir aslı bulunduğunu savunan Şâtıbî, ayrıca tarihsel okumanın sadece Kur'an için değil Sünnet için de geçerli olması gerektiğinin altını çizer: "Hadislerin vürud tarihleri bilindiğinde, onlarda vuku bulan nâsih-mensuh hükümleri de belirlemek mümkün olur. Nitekim bu durum Kur'an için de aynıyla geçerlidir. İslâm'ın ilk dönemlerinde, henüz hükümler konulmadan önce pek çok hadis vârid olmuştu. Bu hadislerde pekala mutlak ve genel hükümler mevcut olabilir ve muhtemelen bunlar bazı tereddütlere yol açabilir. Şayet bu hadisler, tüm hükümler teşri kılındıktan sonra ifade edilseydi, hiçbir sıkıntı yaratmazdı. Sözgelimi, "Kim Allah'tan başka ilah olmadığına inanarak ölürse cennete girer";[89] "Kim içtenlikle Allah'tan başka ilah olmadığına ve Muhammed'in de O'nun rasulü olduğuna tanıklık ederse Allah ona ateşi haram eder"[90] şek-

88 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, IV. 409-410.
89 Müslim, "İman" 43.
90 Müslim, "İman" 53.

lindeki hadisler yanlış anlamaya mahal veren hadislerdendir. Mürcie fırkası, bu ve benzeri hadislerin (hangi zamanda ve nasıl bir ortamda söylendiğini dikkate almaksızın) lafzî ve mutlak anlamlarını esas almıştır. Buna karşılık Ehl-i sünnet aksi görüşü savunmuş ve bu hadislerin literal anlamlarını te'vil etmişlerdir. Bazı selef alimleri ise, bu hadislerin müslümanların bidayetteki durumlarıyla ilgili olduğunu, o dönemde farzların, emir ve yasakların konulmadığını ifade etmişlerdir. O dönemde ölen mü'min birine, namaz kılmadığı, oruç tutmadığı ve İslâm'da daha sonraki dönmelerde haram kılınan fiilleri işlediği için kendisine bir günah terettüp etmeyeceği bilinen bir hususdur. Çünkü o, henüz bu mükellefiyetlerin hiç birinden sorumlu değildi, tabiatıyla İslâm'ın hiçbir fârizasını da ihlal etmiş olmuyordu."[91]

Şâtıbî'nin bu izahlarından ortaya çıkan sonuca göre, Sünnet Kur'an'ın bir açılımından ibaret olup ondan bağımsız müstakil bir teşrî kaynağı değildir. Zira Sünnet'in getirmiş olduğu ilave hükümler, esas itibariyle Kur'an'da mevcut olan tümel ilkelerin kapsamında mündemiç bulunan manâ ve maksadın şerh ve açıklanmasından ibarettir. Şu halde, Sünnet'te yer alan bir hususun Kur'an'daki tümel esaslara arzolunması ve bunların Kur'an nasslarıyla tashih edilmesi gerekir.[92] Bu tashih işleminde ise, tek tek ayetler değil Kur'an'ın istikrâ (tümevarım) yöntemiyle ulaşılan tümel (küllî) ilkeleri esas alınmalıdır. Öte yandan Sünnet de tıpkı Kur'an gibi, zaman ve mekandan bağımsız bir metin olarak şimdi ve burada değil Hz. Peygamber'in dilinden sâdır olduğu tarihsel ortamında anlaşılmalıdır.

91 Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 370-371.

92 Şâtıbî'nin Sünnet anlayışına Abdülgânî Abdülhâlik çok sert eleştiriler yöneltmiştir. Zira ona göre Sünnet, Kur'an'dan ayrı başlı başına bir teşrî kaynağıdır. Dolayısıyla Şâtıbî'nin bu yaklaşımı bütünüyle bâtıl ve yanlış bir yaklaşımdır. Ne var ki, Abdülgânî Şâtıbî'ye yönelttiği eleştirileri sağlam temellere oturtamamakta ve çoğu zaman polemiğe başvurmaktadır. Nitekim şu ifadeler onun polemikçi üslubunu çok güzel bir şekilde ortaya koymaktadır: "Kur'ân'ın haberi vâhid ile neshedilmesini kabul etmeyenler bile Kur'an'ın mütevatir sünnetle ve Sünnet'in Kur'an'la neshini caiz görmektedirler. Şayet Sünnet'in delil olma yönünden Kur'an'dan geride olduğu düşünülseydi, 'ancak Kur'an Sünnet'i nesheder denmesi gerekirdi.' Abdülhâlik, *Hucciyyetü's-sünne*, s. 290-291.

Sonuç ve Değerlendirme

Şâtıbî'ye göre Kur'an'ı anlama ve yorumlama faaliyetinde öncelikle nüzul dönemi Arapçası esas alınmak durumundadır. Kur'an'ın Arapça oluşuna ilişkin vurgu doğrudan anlama sorunuyla ilgili olup bunun Kur'an'da Arapça dışında yabancı kelime bulunup bulunmadığı tartışmasıyla ilgisi yoktur.

Şeriat (Kur'an) evrensel boyutta anlaşılabilir bir niteliğe sahiptir. Ancak onun bu niteliğinin fiilen gerçekleşebilmesi için, sözdeki maksadın ifadesi olan aslî delâlet unsurunun tâbî delâletten mukaddem kılınması gerekir. İlk muhataplarının ümmî olmalarından ötürü şeriat da ümmîdir. Bu itibarla, Kur'an gerek dil, gerek üslup özellikleri, gerekse ihtiva ettiği ilimler noktasında onların bilgi ve kültür düzeyini esas almıştır. Kur'an'ın kendi dilleriyle inmesinden ve onun inişine bizzat tanık olmalarından ötürü ilâhî hitabı en iyi anlayan insanlar, onun ilk muhatablarıdır. Dolayısıyla bu hitabın nesnel anlamı da ilk muhatablar için vârid olan anlamıdır. Bu yüzden, ilk muhatapların aşina olmadıkları birtakım bilgileri ve tarihin belli bir döneminde ortaya çıkan ârızî faziletleri Kur'an'a maletmeye kalkışmak lüks bir yaklaşım, daha doğrusu bir sapmadır.

Arap diline ait belağat ilimleri her ne kadar hâlin muktezasını ortaya koymaya yönelik olsa da her hâlin yazıya aktarılamadığı ve her karinenin de kelamda mündemiç bulunmadığı müsellemdir. Bu nedenle, sözdeki asıl maksadı belirlemek için hâricî hâl karinelerinin bilinmesini sağlayan esbâb-ı nüzule başvurmak icap eder. Ancak, her ayet belli bir sebebe mebni inmediği için, yorum faaliyetinde nüzul döneminin kültürel dokusunun da bilinmesi gerekir. Bu da Kur'an'daki her bir pasajın, tarihsel bağlamına taşınması ve o bağlamda anlaşılması demektir. Zira Kur'an'ın aslî şekli şifahi bir hitaptır. Bu itibarla, onu tarihsel bağlamından koparark salt metin olarak anlamanın imkanı yoktur.

Kur'an, esas itibariyle dinin zarûriyyât, hâciyyât, tahsîniyyât ve bunların tamamlayıcılarından (mükemmilât) oluşan tümel ilkelerini ortaya koyar. Bu tümel ilkeler kesin nitelikli oldukları

için, bunların temellendirileceği deliller de kesin olmak durumundadır. Bu yüzden, tümel kaideler tek tek delillerden değil tümevarım (istikrâ) yöntemiyle elde edilir. Bu da, yorumcunun bir ölçüde lafızdan ayrılmasını ve Kur'an'ın bir bütün olarak değerlendirilmesini gerektirir. Bu, aynı zamanda yorum sürecinde öznenin daha etkin bir rol üstlenmesi anlamına gelir.

Dinin tümel kaideleri Mekke'de vaz' edildiği için, Medenî ayet ve sureler, nüzul tertibi içerisinde Mekkî ayet ve sureler üzerine bina edilmek suretiyle anlaşılmalıdır. Nesh olgusu ârızî bir durum olup dinin tümel ilkelerinde neshin vuku bulması söz konusu değildir. Ayrıca, Selef'in nesh anlayışı usûlcülerin tarif ettikleri neshten çok daha kapsamlıdır. Bu durum göz önüne alındığında, neshe örnek gösterilen bir çok ayette ya mutlakın takyit ya da âmmın tahsis edildiği gerçeği ortaya çıkmaktadır. Kur'an mu'ciz bir kitaptır. Ancak onun mucizeliği, salt bir ayet, sure ya da belli bir üslup tarzında değil bizatihi kendinde/mahiyetinde aranmalıdır. Anlama ve yorumlama faaliyetinde esas olan, hitaptaki asıl manâ ve maksadı ortaya koymaktır. Bu yüzden, Kur'an'm, muhataplarına iletmek istediği evrensel ölçekli mesajların perdelenmemesi için lafızlara takılıp kalmamak gerekir.

Sünnet, en genel manâda Kur'an'ın bir açılımı olup ondan bağımsız bir kaynak değildir. Zira, Sünnet'te yer alan her hususun mutlak surette Kur'an'da bir aslı mevcuttur. Bu itibarla, Kur'an genelde tümelleri açıklamakla yetinmiş, bunların açılımı mesabesindeki tikel hususların beyanını Sünnet'e havale etmiştir. Sünnet belli bir zamanda ve belli bir sebeple vârid olduğu için, tıpkı Kur'an gibi onun da öncelikle ait olduğu tarihsel bağlamına taşınması ve bu bağlamda yorumlanması gerekir. Aksi halde nesnel anlam gözden çıkarılmış demektir.

TEFSİRDE ÇEŞİTLİLİK VE MEZHEP-MEŞREP REFLEKSİ* -"ULU'L-EMR" KAVRAMI ÖRNEĞİ-

Bilindiği gibi, Hz. Peygamber, risaletle görevlendirildiği andan itibaren kendi şahsında hem dünyevi hem ruhânî otoriteyi temsil etmekteydi. Fakat onun vefatıyla birlikte bu çift yönlü otorite zorunlu olarak parçalandı ve bu parçalanmışlık peygambersiz hayata intibak gibi bir sorunu da beraberinde getirdi. Risalet görevini ifa sürecinde Hz. Peygamber'e refakat eden ilk müslüman nesil, onsuz bir hayata intibak etme noktasmda ilk anda ciddi gerginlikler yaşadı ve bu gerginliklerin pratikteki ilk tezahürü de Benî Saîde gölgeliğinde vuku bulan hilafet tartışmasında kendisini gösterdi. Bu tartışma her ne kadar o an için bir uzlaşma ile sonuçlandı gibi gözükse de sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan fırkalar arasındaki ardı arkası kesilmeyen ihtilaf ve çatışmalarda sürekli olarak istismar konusu yapıldı. Hilafet (devlet başkanlığı) gibi dünyevi nitelikli bir meselenin tartışılmasından başlayan bu istismar olgusu, zaman içerisinde çeşitli siyasî olaylara bağlı olarak ortaya çıkan itikâdî nitelikli problemlere de sirayet etti.

Bu talihsiz sirayet sürecinde, tartışma konusu olan problemlere farklı açılardan yaklaşan her zümre, kendi duruşunu teyit ve tashih etmek maksadıyla evvelemirde Kur'an'ın tartışılmaz otoritesine başvurma ihtiyacı hissetti. Böylece, mezhep, mezhep ve siyaset eksenli manipülasyon Kur'an'a yönelik anlama ve yorumlama faaliyetlerinin ayrılmaz bir parçası hâline geldi. İşte bu çalışma, söz konusu manipülasyon olgusunu, günümüzde de bazı siyasî çevrelerin diline pelesenk olan 4. Nisâ' suresi 59. ayetteki "ulu'l-emr" kavramı ve "ulu'l-emr'e itaat" emrine ilişkin

* Bu yazı, *İslâmiyât* dergisinin III/3. sayısında (Temmuz-Eylül 2000) "İslâm Tefsir Geleneğinde Yorum Manipülasyonu: 'Ulü'l-Emr' Kavramı Örneği" başlığıyla yayımlanan makalenin gözden geçirilmiş ve kısmen yeniden düzenlenmiş formudur

yorumlar çerçevesinde somutlaştırmayı hedefleyen bir örnekleme girişimidir.

Ulu'l-emr'e İtaat: İlgili Ayetin Nüzul Sebebi ve Genel Anlam İçeriği

Allah Teâlâ, bahse konu olan ayette şöyle buyurmuştur: "*Ey inananlar! Allah'a, Peygamber'e ve sizden olan ululemr'e itaat edin; ve herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah'a ve Peygamber'e götürün; eğer Allah'a ve Ahiret Günü'ne (gerçekten) inanıyorsanız. Bu (sizin için) en hayırlısıdır ve sonuç olarak da en iyisidir.*"[1]

Bu ayetin iniş sebebine dair iki rivayet nakledilmiştir. Rivayetlerin ilkinde, Hâlid b. Velid (ö. 21/642) kumandasında gönderilen bir seriyyede, başlangıçta düşman safında yer alan, ancak daha sonra müslüman olduğunu ikrar eden bir kişinin durumu konusunda Hâlid b. Velid ile Ammar b. Yâsir (ö. 37/657) arasında çıkan bir anlaşmazlıktan söz edilmiştir. Rivayete göre, söz konusu problem bilahare Hz. Peygamber'in huzuruna taşınmış; o sırada taraflar arasında gerginleşen ortam, Hz. Peygamber tarafından yumuşatılmış ve sonunda Hâlid b. Velid'in Ammar b. Yâsir'den özür dilemesiyle sorun çözümlenmiştir.[2]

İbn Abbas (ö. 68/687)'tan nakledilen diğer rivayete göre ise, bu ayet, Abdullah b. Huzâfe b. Kays[3] hakkında nazil olmuştur. Hz. Peygamber tarafından bir seriyyenin başında savaşa gönderilen Huzâfe, sefer sırasında bir olay üzerine askerlerine kızmış ve bu kızgınlıkla onlara ateş yakılması için odun toplamalarını, ardından da yakılan ateşe girmelerini emretmiştir. Emrindeki gençlerden birinin itirazı üzerine mesele bilahare Hz. Peygam-

1 4. Nisâ, 59.

2 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-kur'ân*, Beyrut 1988, V. 148; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, Beyrut 1991, s. 91.

3 Abdullah b. Huzâfe (ö. 35/655-56) ve kumanda ettiği seriyye hakkında ayrıca bkz. Ebû Abdullah Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut trz., IV. 189-190; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, Beyrut trz., III. 211 vd.; Ebü'l-Fazl Şihâbuddîn İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire trz., IV. 57.

ber'e intikal ettirilmiştir. Hz. Peygamber onlara, "şayet ateşe girmiş olsaydınız, bir daha ondan asla çıkmazdınız. Çünkü "itaat ancak iyi, ma'ruf olan şeylerde olur" buyurmak suretiyle meşru itaatin sınırlarını tayin etmiştir.[4]

Ayetin genel anlam örgüsüne gelince; mealinden de açıkça anlaşılacağı gibi, ayette mü'minlerin öncelikle Allah'a ve Rasul'e, ardından da *ulu'l-emr*'e itaat etmeleri emredilmiş; ancak bu son emir, "sizden olan" ifadesiyle kayıtlanmıştır. Daha sonra ise herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşmeleri hâlinde, bunun çözümünü Allah'a ve Rasul'e havale etmeleri gerektiği ifade edilmiş ve bu tutumun kendileri açısından son derece güzel sonuç vereceği belirtilmiştir.

Ayette sıralanan emir dizisi içinde yer alan, Allah'a ve O'nun Rasulü'ne itaat ile, herhangi bir anlaşmazlık halinde problemin çözümünü yine bu iki otoriteye, diğer bir deyişle Kur'an ve Sünnet'e havale etmeyi emreden ifadeler, son derece açık bir anlam örgüsüne sahiptir. Nitekim, hiçbir tefsirde bu emirlerin medlullerine ilişkin kayda değer bir görüş ayrılığına rastlamak mümkün değildir. Ancak, "sizden olan ulu'l-emr'e de itaat edin" ifadesi söz konusu olduğunda, gerek *ulu'l-emr*'in kimlere karşılık geldiği, gerekse kendilerine itaat edilmesi istenilen bu zümreye itaatin sınırlarının ne olduğu ya da ne olması gerektiği hususunda çok farklı yorumlarla karşılaşılmaktadır.

"Ulu'l-emr" Teriminin Anlam İçeriğine İlişkin Yorumlar

Ulu'l-emr'in kimler olduğu hususunda klasik Sünnî tefsir kaynaklarında zikredilen görüşleri müfessir İbnü'l-Cevzî (ö. 597 /1200) dört başlık altında özetlemiştir. Buna göre *ulü'l-emr*'den maksat, Ebû Hureyre (ö. 57/677), Zeyd b. Eslem (ö. 136/753), İbn Abbas, Süddî (ö. 127/745) ve Mukâtil'e (ö. 150/767) göre

4 Abdulfettah el-Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl*, çev. Salih Akdemir, Ankara 1996, s. 127-128. Bu rivayet için ayrıca bkz. Buhârî, "Meğâzî" 59; Müslim, "İmâre" 25. Bu rivayet esas alındığında, Abdullah b. Huzâfe'nin (ö. 35/655-56) katıldığı seriyyenin hicretin 9. yılında (milâdî 630) gerçekleşmiş olmasından hareketle ayetin Medine döneminin son zamanlarında indiğini söylemek mümkündür. Ali Yardım, "Abdullah b. Huzafe", *DİA*, İstanbul 1987, I. 108.

devlet başkanları ve üst düzey yöneticiler (ümerâ); İbn Ebî Talha (ö. 143/760), Câbir b. Abdillah, (ö. 74/693) Mücahid (ö. 103 /721), Hasen el-Basrî (110/728), Ebü'l-Âliye (ö. 90/709), Atâ (ö. 126/744), İbrahim en-Nehâî (95/714) ve Dahhâk'a (ö. 105/723) göre dinde derin anlayış ve bilgi sahibi alimler;[5] İbn Necîh (ö. 131/749)'in Mücâhid'den nakline göre Hz. Peygamber'in ashâbı; İkrime'ye (ö. 107/725) göre ise Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'dir.[6]

Hicrî V. asır alimlerinden Râgıb el-İsfehânî (ö. 503/1109), uzlaşmacı bir yaklaşımla, bu konuda serdedilen görüşlerin tümünün doğru olduğunu belirtmiş ve insanların tâbi oldukları *ulu'l-emr*'i, yetki alanları açısından dört kısma ayırmıştır. Onun dörtlü taksimine göre, otoriteleri halkın ve seçkinlerin hem dış hem de iç dünyalarında geçerli olan *ulu'l-emr* peygamberlerdir (*enbiya*). Otoriteleri tüm insanların sadece dış dünyaları için geçerli olan *ulu'l-emr* yöneticilerdir (*vulât*). Otoriteleri sadece seçkinlerin iç dünyaları için geçerli olan *ulu'l-emr* bilgelerdir (*hukemâ*). Otoriteleri sadece halkın iç dünyalarında egemen olan *ulu'l-emr* ise, öğüt veren ve nasihatte bulunan vaizlerdir (*va'aza*).[7]

Daha ziyade Sünnî muhitte kabul gören bu yorumlardan farklı olarak Şia, *ulu'l-emr* teriminin medlulünü "masum Ehl-i beyt imamları" olarak belirlemiş;[8] sûfîler ise, bunun tasavvufî öğretideki "mürşid"e tekabül ettiğini ileri sürmüştür. [9] Öte yandan, son devir müfessirlerinin yorumları incelendiğinde, bunlardan bazısında kelimenin anlam alanının olabildiğine genişletildiği, bazılarında ise anlamın teke indirgendiği göze çarpmaktadır. Sözgelimi, Reşid Rıza ve Mevdûdî, kelimenin anlam içeriğine, din bilginleri, düşünürler ve kanaat önderleri, siyasi liderler,

5 Bu görüş İbn Abbas'a da nisbet edilmiştir. Bkz. Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, Beyrut 1987, II. 117.

6 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, II. 116-117. Ayrıca bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V. 147-148.

7 Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-kur'ân*, İstanbul 1986, s. 30.

8 Ebû Ali Fazl b. Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-kur'ân*, Beyrut 1994, I. 110.

9 Abdülkerîm Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, nşr. İbrahim el-Bisyûnî, Kahire 1983, I. 341.

bürokratlar, mahkeme yargıçları, aşiret liderleri, sivil toplum örgütlerine başkanlık edenler, büyük işadamları vb. zümreleri dahil ederken;[10] Muhammed Esed, ayetin siyak-sibak çerçevesini göz önünde tutarak kelimeye, "kendilerine otorite emanet edilmiş kimseler" şeklinde bir anlam yüklemiştir.[11] Bu bağlamda, gerek selef, gerekse son devir alimlerinin ortaya koyduğu yorumlar ile, kelimenin, aynı surenin 83. ayetindeki kullanımı[12] bir arada mütalaa edildiği takdirde, *ulu'l-emr* teriminin medlulünü, en genel çerçevede, "kendi alanında yetkin ve otorite sahibi olan herkes" şeklinde belirlemek mümkündür.

Şia ve tasavvuftaki *ulu'l-emr* telakkisi bir tarafa bırakılacak olursa, -tespit edebildiğimiz kadarıyla- gerek klasik gerekse modern dönemde yapılan yorumlar arasında en dikkat çekici olanı, Şâfi'î mezhebine mensup müfessir Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1209) aittir. Râzî'ye göre ayette sözü edilen *ulu'l-emr*'den maksat, usûl-i fıkıh kitaplarında "ehl-i hal ve'l-akd" diye isimlendirilen icma ehline tekabül etmektedir.[13] İcma ehli ise yalnızca fıkıh alimlerinden müteşekkil olup kelâmcılar, muhaddisler ve müfessirler bu kapsamın dışında yer almaktadırlar. Çünkü, emirler ve yasaklar konusunda söz söyleme yetkisi yalnızca bu zümreye aittir. Ayrıca icma ehli olan bu zümre hatadan korunmuştur. Çünkü Allah, kesin olarak *ulu'l-emr*'e itaat edilmesini şart koşmuştur. Şu halde, Allah'ın mutlak surette kendisine itaat edilmesini emrettiği kimsenin/kimselerin hatadan masum olması gerekir. Aksi hâlde Allah'ın hata yapan birine itaat etmeyi

10 Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, Kahire 1973, V. 147, 161; Mevdûdî, *Tefhîmü'l-kur'ân*, I. 330.

11 Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul 1996, I. 149.

12 *Ulu'l-emr* kavramının zikredildiği diğer ayet, aynı surenin (4. Nisâ suresi) 83. ayetidir. Bu ayette, *ulu'l-emr* kavramı haberlerden (edinilen bilgilerden) akıl yürüterek birtakım sonuçlar çıkarma gücüne sahip uzman kişiler anlamında kullanılmıştır ki, bu kullanım, kelimenin anlam alanının genişlemeye müsait olduğu fikrini vermektedir. Bu konudaki değerlendirmeler için bkz. Vecdi Akyüz, *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*, İstanbul 1998, s. 136-137.

13 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, X. 144-145, 150. Râzî'nin bu yaklaşımı, son devrin ünlü müfessiri Elmalılı Hamdi Yazır tarafından da kabul görmüştür. Bkz. Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, II. 1377.

farz kılması gibi bir durum ortaya çıkar ki, Allah için böyle bir şey düşünmek olanaksızdır.[14]

Kanaatimizce, Râzî'nin, *ulu'l-emr* terimine "hatadan korunmuş icma ehli (*ehl-i hal ve'l-akd*)" şeklinde anlam yüklemesinin temelinde itikâdî-mezhebî kaygılar yatmaktadır. Bunun en somut göstergesi de Râzî'nin, yaşadığı dönemde Nizârî İsmâilî Hasan Sabbâh'ın yeniden doktrine ettiği Bâtınîlik düşüncesi (edda'vetü'l-cedîde) ve bu düşünce çerçevesinde gerçek bilginin ancak masum imamdan ta'lim yoluyla öğrenilebileceğini savunan Bâtınîlerle[15] sürekli mücadele etmiş olmasıdır.[16] Bu itibarla, Râzî'nin ortaya koymuş olduğu bu yorumun, Şia'nın tezine karşı geliştirilen bir antitez olduğu, böylece anılan mezhebin "masum imam" teorisine "masum icma" ile karşılık vermeyi hedeflediği söylenebilir. Nitekim, Şia'nın anılan terime yüklediği anlam ile Râzî'nin yorumu mukayese edildiğinde, söz konusu durum çok daha belirgin bir şekil almaktadır. Mesela, imamet ve imamın masumiyeti konusunda Bâtınîyye-İsmâiliyye fırkasından farklı düşünmeyen İmâmiyye mezhebine mensup müfessirlerinden Tabersî (ö. 548/1153) konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir:

> Bizim mezhebimize mensup alimlere gelince; onlar İmam Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan şu sözü nakletmişlerdir: Ulu'l-emr, Muhammed (s.a.v.)'in ailesine mensup (Ehl-i beyt) imamlardır. Allah, kendisine ve Rasulü'ne itaati farz kıldığı gibi onlara da mutlak surette itaat edilmesini farz kılmıştır. Öyleyse, Allah'ın mutlak surette kendisine itaati farz kıldığı kimsenin kesinlikle masum olması gerekir. Aksi hâlde itaatin farz kılınması caiz değildir. Böylesi bir masumiyet, ne yöneticiler ve ne de alimler için söz konusudur. Bu sadece Ehl-i beyt

14 A. Mahmud Subhî, Râzî'nin Şia'nın masum imam tezine karşı geliştirdiği masum icma antitezini, demokratik bir yaklaşımın ifadesi olarak değerlendirmiştir. A. Mahmud Subhî, *Nazariyyetü'l-imâme ledeyi'ş-şiati'l-isnâaşeriyye*, Kahire trz., s. 130. Ancak biz, masumiyeti toplumun, daha doğrusu toplumdaki ulema sınıfının sadece belli bir kesimine tahsis etmenin demokratik yaklaşımla uzaktan yakından hiçbir bağıntısının bulunmadığı; dahası, biz bu yaklaşımın ulema totalitarizminden başka bir anlam ifade etmediği kanaatindeyiz.

15 Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, nşr. A. Fehmi Muhammed, Beyrut trz., I. 201-202.

16 B. Lewis, Râzî'nin, Bâtınî fedailer tarafından tehdit edildiğini ve bu yüzden Bâtınîler hakkında ihtiyatlı konuşmak durumunda kaldığını belirtmiş ve bu bağlamda bir fedainin Râzî'ye yönelik silahlı saldırısına dair ilginç bir rivayet aktarmıştır. Bernard Lewis, *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, London 1967, s. 75-76.

imamlarına özgü bir ayrıcalıktır. Allah, kendisine isyan eden birine ya da söz veya davranış planında farklılık gösteren insanlara itaati emretmekten münezzehtir.[17]

Sünnî düşünceye yakınlığıyla tanınan Tabersî'nin öne sürdüğü bu tez, hemen hemen aynıyla Bâtıniyye-İsmâiliyye tarafından da savunulmuştur. Mesela, Bâtınî-İsmâilî hareketin propagandistlerinden Ali b. Muhammed b. el-Velîd (ö. 612/1215), Gazzâlî'nin *Fedâihu'l-bâtıniyye* adlı eserindeki iddiaları çürütmek maksadıyla kaleme aldığı *Dâmiğu'l-bâtıl ve hatfü'l-münâdıl* adlı eserinde İmam'ın masumiyetini kanıtlama bağlamında özetle şunları söylemiştir:

> Allah, "Ey inananlar! Allah'a, Rasul'e ve sizden olan *ulu'l-emr*'e itaat edin" ayetinde imama itaati vacip kılmış; kendisine ve resulüne itaati imama itaate iliştirmiştir. İlâhî hikmette değerliyi değersize, temizi pise iliştirmek yoktur. İşte bu yüzden Rasul'e itaatin imama itaate iliştirilmesi icap etmiştir. Resul'e itaat, günahtan korunmuş olmasından (*ismet*) ötürü farz kılındığına göre, imama itaatin de ancak onun ismetinden dolayı farz kılınmış olması gerekir. Öyleyse imam masumdur."[18]

Bu tablodan da açıkça görüldüğü gibi Râzî, kendilerine itaat edilmesi emredilen *ulu'l-emr*'in masum olması gerektiği şeklindeki ortak paydada Şiîlerle birleşmektedir. Ancak Şiîler bu masumiyeti Ehl-i beyt imamlarına atfetmekte; buna karşın Sünnî düşünceyi temsil eden Râzî, masumiyetin 'icma ehli' olarak nitelediği fıkıh alimlerine (*ehl-i hal ve'l-'akd*) ait olduğunu ileri sürmektedir. İşte tam bu noktada Şia'yı "otorite mezhebi", Ehl-i sünnet'i de "icma mezhebi" olarak tanımlayan Goldziher'in, Şia'nın kişilerin masumluğunu savunduklarını, buna karşılık Ehl-i sünnet'in de cemaat ve ümmetin masumiyetini ön plana çıkardıklarına ilişkin tespiti akla gelmekte[19] ve Râzî-Tabersî mu-

17 Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, III. 110-111.

18 Ali b. Muhammed İbnü'l-Velîd, *Dâmiğu'l-bâtıl ve hatfü'l-münâdıl*, nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut 1982, I, 267.

19 Ignaz Goldziher, *el-Akîde ve'ş-Şerîa*, Kahire 1959, s. 190. Ayrıca bkz. Nevin Mustafa, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990, s. 237; Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, İstanbul 1992, s. 242-243.

kayesesinin ortaya koyduğu tablo da onun bu tespitinin ne denli haklı ve yerinde bir tespit olduğunu göstermektedir.

Râzî'nin, bu ayet ekseninde ortaya koyduğu görüşler arasında dikkati çeken bir başka nokta da dinin asıllarını sırasıyla Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas olarak belirlemesi ve bu dört aslın dışında kalan diğer delillerin bâtıl ve merdut (kabul edilemez) olduğunu ileri sürmesidir. Râzî konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir:

Bu ayet Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas dışında kalan şeylerin/delillerin asılsız ve merdut olduğuna işaret etmektedir. Bunun delili de Allah'ın hâdiseleri iki kısma ayırmış olmasıdır. Bunlardan ilki, hükümleri nassla belirlenmiş olan hususlar olup Allah bu nassların hükümlerine uyulmasını emretmiştir. Bu gerçek, Allah'ın, "*Ey inananlar! Allah'a, Rasul'e ve sizden olan yetki ve otorite sahiplerine itaat edin*" emrinde ifadesini bulmaktadır. İkincisi ise, hakkında nass bulunmayan ve Allah'ın ictihad yapılmasını emrettiği hususlardır ki, bu da O'nun, "*Eğer herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz, onu Allah'a ve Rasul'e havale edin*" emrinde ifadesini bulmaktadır. Binaenaleyh, bu iki kısım dışında bir üçüncüsü olmadığına ve Allah da bunların her biri ile muayyen emirler verdiğine göre, bu durum, mükellefin dört şer'î aslın dışında hiçbir delile temessük etmemesinin gerekliliğine delâlet eder. Bu husus kesinlik kazandığına göre biz deriz ki; Ebû Hanîfe'nin ileri sürdüğü *istihsan* ile, Mâlik'in öne sürdüğü *ıstıslah* terimleriyle şayet bu dört asıldan biri kastediliyorsa, bu, tabiri değiştirmekten başka bir şey değildir ve bunun bir anlamı da yoktur. Şayet anılan terimlerle dört şer'î esastan başka bir şey kastediliyorsa, daha önce de ifade ettiğimiz üzere, ayetin bunların bâtıl olduğuna delalet etmesi hasebiyle, bu tür görüşler ileri sürmek [istihsan ve ıstıslahın delil olduğunu savunmak] kesinlikle bâtıldır.[20]

Şâfi'î'nin (ö. 204/819) dinin asıllarına ilişkin geliştirdiği usûl doktrini -ki bu doktrin şu an için İslâm hukuku bağlamında Sünnî çerçevede kalabilmenin asgari koşullarıdır- hatırlandığı

20 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, X. 148.

takdirde, Râzî'nin buradaki yorumunun da büyük ölçüde fıkhî-mezhebî kaygıların şekillendirdiği öznel bir yorum olduğu anlaşılır.

Bilindiği gibi, Şâfi'î'nin geliştirdiği usûl doktrininde, dinin asılları sırasıyla Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas olarak belirlenmiş ve bu çerçevede özellikle Ebû Hanife'nin (ö. 150/767) istihsan delili, bizzat Şâfi'î tarafından *telezzüz* olarak nitelenmiştir.[21] Öte yandan Şâfi'î'nin, dini anlama sürecinde öznenin müdahalesini kısıtlamayı, dolayısıyla nassın literal otoritesini ön plana çıkarmayı amaçlayan bu sıralamasında, Ebû Zeyd'in de belirttiği gibi,[22] her bir esas meşruiyetini bir öncekinden, yani Sünnet meşruiyetini Kur'an'dan, İcmâ Kur'an ve Sünnet'ten, Kıyas ise Kur'an, Sünnet ve İcma'dan almaktadır.[23] Râzî'nin, bu ayetten istinbat ettiği kıyas deliline yönelik izahları da Şâfi'î'nin, mâkîsun aleyh olan bir asla muhtaç bir kaynak olarak tanımladığı kıyas anlayışını teyit eder niteliktedir. O, bu konuda da şunları söylemiştir:

> Problemin Allah'a ve Rasulü'ne götürülmesini emreden ifadeden kastedilen asıl anlam, anlaşmazlıkla ilgili konunun hükmünün Kur'an ve Sünnet nasslarından talep edilmesi değil, bilakis mevcut problemin hükmünün, kendisiyle benzeşen hâdiseler hakkında nasslarla belirlenmiş hükümlere ircâ edilmesi anlamına gelmektedir ki, bu da kıyasa tekabül etmektedir. Böylece ayet, Kur'an, Sünnet ve icmaın yanında kıyas yapmayı da emretmiş olmaktadır.[24]

Görüldüğü gibi, Râzî'nin burada tanımladığı kıyas/ictihad, mutlak re'y olmayıp Kitap ve Sünnet'te var olan bir habere muvafık olmak üzere delillerde hüküm aramaktan ibarettir. Şu halde, bir meselede kıyas yapılabilmesi için Kitap ve Sünnet'ten asıl teşkil edecek bir haber bulunması ve asıl ile fer' arasında illet or-

21 Muhammed b. İdris eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, nşr. M. Seyyid Keylânî, İstanbul 1985, s. 220; Osman Taştan, "İslâm Hukukunda Kur'an", *1. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1994, s. 318.

22 Ebû Zeyd, *el-İmâmü'ş-Şâfi'î ve Te'sîsü'l-aydiyûlûciyyeti'l-vasatiyye*, Kahire 1992, s. 7.

23 Bu konuda geniş değerlendirme için bkz. Hayri Kırbaşoğlu, "İslamî İlimlerde Şâfi'î'nin Rolü Üzerine", *İslâmiyât* II (1999), sayı: 1, s. 31 vd.

24 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, X. 146.

taklığı veya benzerliği şeklinde bir muvafakat olması gerekmektedir. Bu çerçevede sunulan ictihad ve kıyas, taraflardan birini diğerine bağlamaya çalışan zihinsel mekanizmalar olup aklî ilkelerden hareketle düşünsel bir dünya inşa etmekle alakaları yoktur. Bu zihinsel mekanizmaların aktivite alanlarını ise nasslar teşkil etmektedir. Dolayısıyla, hükümlerin lafızlardan üretilmesi işlemiyle sınırlı olan bu fıkhî düşünce sisteminde akla da fer'lere asıl aramak gibi âtıl bir rol yüklenmiş olmaktadır.[25]

Bütün bu mülahazalardan sonra Râzî'yi Hanefîlerin istihsanı ile Mâlikîlerin ıstıslah delilini bâtıl ve merdut kategorisinde mütalaa etmek gibi çok ağır bir yargıda bulunmaya sevk eden faktörün, kendi mezhebinin ve mezhep imamının kadrini yüceltme arzusu olduğunu söylemek mümkündür.[26]

"Ulu'l-emr"e İtaatin Sınırına İlişkin Yorumlar

(1) Şiî Yorum

Daha önce de kısaca işaret ettiğimiz gibi, gerek aşırı gerekse mutedil Şiîler, ayetteki *ulu'l-emr* kelimesinin Ehl-i beyt imamlarına tekabül ettiği görüşündedirler. Bilindiği gibi, imamet doktrini, daha doğrusu soyluluk telakkisine dayanan imam mitosu, genel Şiî itikadının merkezinde yer almaktadır. Bu doktrine göre, imamete inanmayan bir kişinin -İslâmî anlamda- dininden söz etmek mümkün değildir. Zira, imamları sevmek iman, onlara buğzetmek küfürdür.[27] Bu itibarla, herhangi bir kişinin ger-

25 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu: Tekvînü'l-akli'l-arabî*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997, s. 145-146.

26 Burada Râzî'nin İmam Şâfi'î hakkındaki şu ifadelerini de hatırlatmakta fayda görüyoruz: "İmam Şâfi'î'den önce (ulema) fıkıh usûlü konularında görüşler serdediyor, delil getiriyor, itirazlarda bulunuyorlardı. Ne var ki, ellerinde, şer'î delillerin neler olduğunu öğrenme, bu alanda muaraza ve tercihin ne suretle yapılacağı konusunda başvuracakları küllî bir ilke (kânun-ı küllî) yoktu. İşte Şâfi'î fıkıh usûlü ilminin esaslarını belirleyip şer'î delillerin mertebelerini bilme konusunda başvurulacak küllî bir kanunu insanlar için vazetti. Bundan dolayıdır ki, Şâfi'î'nin Şeriat (fıkıh usûlü) ilmine nispeti, Aristo'nun akıl (mantık) ilmine nisbeti gibidir." Fahreddîn er-Râzî, *Menâkıbu'ş-şâfi'î*, Kahire 1986, s. 57'den nakleden Kırbaşoğlu, *İslamî İlimlerde Şâfi'î'nin Rolü Üzerine*, s. 17.

27 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî (Usûlü'l-Kâfî)*, İntişârât-ı İlmiyye İslâmiyye, Tahran 1389, (Seyyid Cevâd Mustafavî'nin Farsça tercüme ve şerhiyle birlikte), el-*Usûl*, I. 266.

çek anlamda mü'min olabilmesinin öncelikli, dahası vazgeçilmez koşulu, zamanının imamını tanıması ve tıpkı Allah'a teslim olur gibi onun emrine boyun eğmesidir.[28] Keza, yapılan amelin kabul şartı da yine imama itaate bağlıdır. Çünkü amel, gerçekte imamlara velayet (bağlılık)[29] ve Rahmân'ın affına nail olmuş zamanın imamına itaatten başka bir şey değildir.[30] Esasen, bu telakkide imamın manevi otoritesiyle Hz. Peygamber'in otoritesi arasında hiçbir fark yoktur. Zira, bir şey öğrenmek istediğinde hiçbir çaba sarf etmeksizin hemen kendisine öğretilen,[31] Hz. Peygamber de dahil olmak üzere tüm peygamberlerin ilmini manevi miras yoluyla kendisinde toplayan,[32] Allah katından indirilen tüm kitapların muhtevasını hakkıyla bilen,[33] hatta geçmiş ve geleceğe dair tüm olayların bilgisine sahip olan imam, aynı zamanda Allah'ın rahmet ve gazap etmesinde de belirleyici rol oynayan bir şahsiyettir. Nitekim bir rivayette, söz konusu ayetteki *ulu'l-emr*'in ne anlama geldiğine ilişkin bir soruya Ca'fer es-Sâdık'ın şöyle cevap verdiği kaydedilmiştir:

> Bu tabirde [*ulu'l-emr* tabirinde] kastedilen biziz. Zira Allah'a itaat ancak bizim vasıtamızla olur. O'na isyan etmek de yine bizim vasıtamızla [yani bize isyan sebebiyle] olur. Kim bize itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur. Her kim de bize isyan etmişse O'na isyan etmiştir. Bir başka rivayette de onun şöyle dediği kaydedilmiştir: Allah, insanların bize itaat etmelerini bir zorunluluk olarak belirlemiştir. Allah,

28 Bu konuda nakledilen çeşitli rivayetler için bkz. Kuleynî, *Usûl*, I. 254-266. İsmâilîyye Şiası'nın konuyla ilgili yaklaşımı için ayrıca bkz. Ahmed b. İbrahim en-Neysâbûrî, *İsbâtü'l-İmâme*, nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut 1984, s. 8; Ebû Hanîfe Nu'mân b. Ebî Abdillâh b. Muhammed Kâdî Nu'mân, *el-Himme fî âdâbi etbâi'l-eimme*, nşr. M. Kâmil Hüseyin, Kahire trz, s. 45

29 Musta'lî İsmâilîleri'nden Tayyibî kolunun ikinci mutlak dâîsi Hâmidî (ö. 557/1162), bu konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'den, "Ali'ye bağlılık hasenedir. Kendisinde bu hasene bulunan bir kişiye hiçbir günah (seyyie) zarar vermez" şeklinde bir hadis (!) nakletmiştir. İbrahim b. Hüseyin el-Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut 1971, s. 221.

30 Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, s. 28-29. Bu bağlamda, 4. Nisâ' 59. ayetten hareketle Allah'a, Rasul'e ve zamanın imamına itaatin birbirinden bağımsız olmadığı, dolayısıyla bunlardan birine itaatsizliğin diğer ikisine itaatsizlik anlamına geldiği vurgulanmıştır. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, s. 29.

31 Kûleynî, *el-Usûl*, I. 382.

32 Kûleynî, *el-Usûl*, I. 324-328.

33 Kûleynî, *el-Usûl*, I. 329-331.

bize rağmen (bizim rızamız olmadan) hiç kimsenin amelini kabul etmediği gibi yine hiç kimseye rahmet de etmez azap da. Biz Allah'ın kapısı/Allah'a açılan kapı (bâb) ve O'nun hüccetiyiz. O'nun insanlar üzerindeki denetçisi, sırrının koruyucusu ve ilminin emanetçisiyiz.[34]

(ıı) Sünnî-Tasavvufî Yorum

Ulu'l-emr'e itaatin sınırlarını imamet nazariyesi ekseninde ürettikleri imam mitosuna bağlı olarak açıklayan Şia'nın ortaya koyduğu bu anlayışın bir benzerine tasavvufta da rastlamaktayız. Şöyle ki, Şia'nın masum sıfatını haiz Ehl-i beyt imamlarına indirgediği *ulu'l-emr*, tasavvufta da mürşide eşitlenmiştir. Söz konusu benzerliğe açıklık kazandırmak için, burada öncelikle sûfîlerin mürşid ya da şeyhten ne anladıkları sorusunun cevaplanması gerekir.

Bu sorunun en güzel cevabını sufî müfessir Necmeddin Dâye'nin (ö. 654/1256) Musa-Hızır kıssası adıyla meşhur olan olaylar dizisinin anlatıldığı 18. Kehf suresi 60-82. ayetlere ilişkin yorumlarında bulmak mümkündür. İsmail Hakkı Bursevî'nin de aynıyla tefsirine dercettiği bu işârî yorum manzumesi çerçevesinde müfessir Dâye, Hz. Musa'yı mürid, Hızır'ı da mürşid olarak algılamakta ve kıssada geçen tüm diyalogları müesses

34 Neysâbûrî, *İsbâtu'l-imâme*, s. 8; Kâdî Nu'mân, *el-Himme*, s. 78-79. Bu rivayetin yine Ca'fer es-Sâdık'a isnat edilen bir başka varyantı da şöyledir: "Ben Allah'ın nûrundanım. Yine ben beşikteki İsa b. Meryem'in diliyle de konuşurum. Âdem, Şît, Nuh, Sâm, İbrahim, İsmail, Musa, Yûşâ, İsa, Şem'un ve Muhammed, hâsılı hepimiz aslında biriz. Her kim bizi görmüşse onları görmüştür. Bizler Allah'ın babları, hüccetleri, mahlukatına bahşettiği lütufları, O'nun halifeleri, dininin önderleri, O'nun rızası, emri ve yoluyuz. O bizimle azap eder, bizim vasıtamızla sevap verir... Ben rabbimin izniyle öldürür, diriltir, yaratır, rızık verir, körü ve alacalıyı iyileştirir, ne yediğinizi ve evde ne sakladığınızı size haber veririm. Benim soyumdan gelen imamlar da bütün bu yeteneklere sahiptirler. Çünkü biz, mekansal tezahürlerimiz farklı olsa da aslında tek bir şeyiz. Allah bize en değerli ve en üstün nimetleri bahşetmiştir. O, bize İsm-i a'zam'ı lütfetmiştir. Biz göğe yönelsek, İsm-i a'zam sayesinde güneş, ay, yıldızlar ve diğer varlıklar bize itaat eder. Bununla birlikte bizler de [tıpkı diğer insanlar gibi] yer, içer, sokaklarda gezer, Rabbimiz olan Allah'ın emirlerinden dilediklerimizle amel ederiz." Mustafa Gâlib, *Târîhu'd-da'veti'l-ismâiliyye*, Beyrut 1965, s. 134-135 (*Kitâbu beyti'd-da'veti'l-ismâiliyye*, s. 70. El yazması nüshadan naklen). Bu bağlamda, Şia'daki imam/imamet ile Tasavvuftaki veli/velayet arasındaki kesişme noktalarına ilişkin mukayeseli bir değerlendirme için ayrıca bkz. Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teseyyu'*, Kahire trz., s. 339 vd.

tasavvuftaki mürid-mürşid münasebetlerine yön veren birer ilâhî direktif şeklinde telakki etmektedir. Böylece tasavvufî öğretideki mürşid, Hızır'ın şahsında bir bakıma Hz. Musa'dan, yani müridden üstün bir konuma yerleştirilmiş olmaktadır. Sûfîlerin, kendisine itaat farz kılınan *ulu'l-emr* olarak telakki ettikleri mürşidin portresi, sözü edilen kıssa çerçevesinde şöyle resmedilmiştir: Mürşid, kendisine ittiba edilmek için dünyadaki her şeyden vazgeçme pahasına yollara düşüp aranması gereken bir şahsiyettir.[35] Kâmil bir mürşide intisap etmeyen kişinin şeyhi şeytan olacağı;[36] dolayısıyla câhiliyye ölümü üzere öleceği için, bu arayış, keyfî değil zorunlu bir arayıştır. Zira, herhangi bir kişinin, şeyhe intisap etmeksizin kulluk görevini hakkıyla ifa edeceğini ve tek başına nefsinin üstesinden gelebileceğini düşünmesi, fâsit bir düşüncedir. Kişi, bu düşüncesiyle sadece ömrünü ziyan eder, kendini yorar, hak yoldan sapar ve istikametten uzaklaşır. Bu itibarla, Allah'a ulaşmanın yegane şartı, bir mürşide intisap etmektir.[37] Mürşid, az önce de işaret edildiği gibi, kendisine tabi olunmak için aileden, yurttan, makam ve mevkiden, dost ve arkadaştan, kısacası her şeyden vazgeçilen ve her hâlükarda kendisine sadakat gösterilip hizmet edilmesi ve daima yüceltilmesi gereken biridir.[38] Sahip olduğu bâtınî ilmi (*ilm-i ledün*), entelektüel çaba sarf etmeksizin doğrudan doğruya Allah'tan aldığı[39] için, onun direktiflerine karşı çıkılması gibi bir durum asla düşünülemez. Bu itibarla,

> sülûk/tarîkat âdâbından biri de müridin, şeyhinin sözlerine, davranışlarına, oturup kalkmasına hiçbir itirazda bulunmamasıdır. Velev

35 Abdullah b. Muhammed b. Şâhâvar el-Esedî Necmuddîn Dâye, *Bahru'l-hakâik*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi 18, vr. 351b; İsmail Hakkı el-Bursevî, *Tefsîru rûhi'l-beyân*, Beyrut 1985, V. 264 vd.

36 Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, V. 264. Neşşâr'ın bu konuda yapmış olduğu şu değerlendirme gerçekten anılmaya değer niteliktedir: "...yine biz biliyoruz ki, gerek mutedil gerekse aşırı Şiîler; kim zamanının imamını tanımadan ölürse câhiliye ölümü üzere ölmüştür' kuralını koymuşlardır. Bu kuralın, şeyh-mürid nazariyesi eksenindeki sûfî versiyonu 'şeyhi olmayanın dini olmaz; kimin şeyhi yoksa dini de yoktur' şeklinde formüle edilmiştir." Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-islâm*, Kahire 1965, III. 273.

37 Dâye, *Bahru'l-hakâik*, vr. 351b; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, V. 266-267.

38 Dâye, *Bahru'l-hakâik*, vr. 352a; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, V. 274.

39 Dâye, *Bahru'l-hakâik*, vr. 352a; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, V. 276.

ki şeyhinin söz ve davranışlarında aklî ve şer'î açıdan kabul edilmesi mümkün olmayan bir şey görse bile. Bu gibi durumlarda şeyhini kınamamalı, onun hakkında kötü düşünceler beslememeli; aksine onun hakkında iyi şeyler düşünmeli ve şeyhinin doğru davranışlarda bulunduğuna, herhangi bir görüş belirtirken müctehid sıfatıyla ictihad ettiğine inanmalı; 'eğer ortada bir yanlış varsa, bu benden, aklımın kıtlığından ve amelimin azlığından kaynaklanıyor' demelidir.[40]

(III) Klasik Sünnî Yorum

Tasavvuf meşrep olmayan Sünnî müfessirlerin *ulu'l-emr*'e itaatin sınırlarını tayin konusunda daha ziyade hadis eksenli bir yorum yöntemini benimsediklerini görmekteyiz. Bilhassa rivayet yoğunluklu tefsirlerde, konuyla ilgili olarak Hz. Peygamber'e isnat edilen muhtelif hadisler alt alta sıralanmakta ve bunlar arasında "Allah'a isyan olduğu yerde kula itaat yoktur" hadisinin özellikle zikredildiği dikkat çekmektedir. Bununla birlikte, tümünün Hz. Peygamber'e isnat edildiği bu rivayetler karşılaştırıldığında, bunlardan bazılarının yukarıdaki hadiste ortaya konan prensiple büsbütün çeliştiği görülmektedir. Kuşkusuz bu da *ulu'l-emr*'e itaatin klasik Sünnî anlayışta ne ifade ettiği ve nasıl anlaşılması gerektiği konusunu oldukça karışık bir hâle getirmektedir. Nitekim, müfessir İbn Kesir'in (ö. 774/1372) konuyla ilgili olarak naklettiği rivayetler, bu karışıklığı bütün yönleriyle gözler önüne sermektedir. İbn Kesir, ulu'l-emr'e itaat bağlamında şu hadisleri nakletmektedir:

Abdullah b. Ömer'den nakledildiğine göre, Nebi (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Müslüman kişiye düşen vazife, hoşuna giden ya da gitmeyen hususlarda ulu'l-emr'i dinleyip itaat etmesidir. Bu itaat, günah emredilmediği sürecedir. Günah işlemesi emredildiğinde ise itaat yoktur.[41]

İmran b. Husayn'dan nakledildiğine göre, "Allah'a isyan olan hususta (hiçbir kula) itaat yoktur."[42]

40 Dâye, *Bahru'l-hakâik*, vr. 352b; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, V. 276.

41 Buhârî, "Ahkam" 4; "Cihad" 108; Ebû Dâvûd, "Cihad" 87; Tirmizî, "Cihad" 29; Nesaî, "Bey'at" 34; İbn Mâce, "Cihad" 40; İbn Hanbel, II. 17, 142.

42 Müslim, "İmâre" 39; Ebû Dâvûd, "Cihad" 87; Nesaî, "Bey'at" 34; İbn Mâce, "Cihad" 40; İbn Hanbel, I. 129, 131; IV. 426, 427, 432, 436; V. 66, 67, 70.

Enes'ten nakledildiğine göre, "Size yönetici olan kimse, başı kuru üzüm gibi simsiyah bir Habeşli bile olsa onu dinleyip itaat ediniz."[43]

Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre, "Dostum (Hz. Peygamber) bana, organları (burnu, kulağı vb.) kesik (müceddeu'l-etrâf) bir Habeşli bile olsa kendisini dinleyip itaat etmemi tavsiye etti."[44]

Ebû Hureyre'den nakledildiğine göre, "Benden sonra sizi birtakım kişiler yöneteceklerdir. İyi olanlar iyilikleriyle, kötü olanlar da kötülükleriyle sizi idare edeceklerdir. Hakka uyan her işlerinde onları dinleyip itaat edin ve arkalarında namaz kılın. Eğer iyilik yaparlarsa, bunda hem onlar hem sizin için sevap vardır. Yok eğer kötülük yaparlarsa, size sevap onlara ceza vardır.[45]

İbn Abbas'tan nakledildiğine göre, "Kim yöneticisinden hoşlanmadığı bir davranış görürse sabretsin. Zira cemaatten bir karış dahi ayrılan kişi câhiliyye ölümü üzere ölür.[46]

İbn Ömer'den nakledildiğine göre, "Kim elini itaatten çekerse, kıyamet günü hiçbir hücceti [kabul edilebilir bir gerekçesi] bulunmadığı hâlde Allah'ın karşısına çıkar. Kim de boynunda bir biat bulunmadığı hâlde ölürse o da câhiliyye ölümü üzere ölür.[47]

Bu rivayetlerin tümünü aynı bağlamda serdeden İbn Kesîr de, diğer bütün müfessirler gibi Allah'a isyan olduğu yerde kula itaat edilemeyeceğini, itaatin ancak iyilik hususunda olduğunu söylemiş;[48] ancak, birbiriyle uzlaştırılması; dahası, aynı kişi tarafından dile getirilmiş olması imkansız görünen bu rivayetlerin

43 Bkz. İbn Mâce, "Mukaddime" 6.

44 Bkz. Müslim, "Mesâcid" 240; "Hacc" 311; İmâre" 35, 37; Tirmizî, "Cihad" 28; İbn Mâce, "Cihad" 39, İbn Hanbel, IV. 70; V. 161, 171, 381; VI. 402-403.

45 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V. 150.

46 Bu rivayetin başka bir versiyonu "Kim sultana bir karış bile olsa itaatten çıkarsa" şeklindedir. Bkz. Buhârî, "Fiten" 2; "Ahkam" 4; Müslim, "İmâre", 53; Ebû Dâvûd, "Sünne" 27; Tirmizî, "Edeb" 78; Dârımî, "Siyer" 75; İbn Hanbel, I. 275, 297; IV. 130, 202; V. 180, 344.

47 Bkz. Müslim, "İmâre" 58. -518.

48 Ebü'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, Beyrut 1983, I. 517-518. Bu konuyla ilgili daha başka rivayetler için ayrıca bkz. M. Said Hatiboğlu, *Siyasi-İctimaî Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, Ankara 1967, s. 57 vd.

nasıl anlaşılması gerektiğine dair maalesef en küçük bir değinide bulunmamıştır.

Öte yandan, ilgili rivayetlerin zikredildikleri muteber hadis mecmualarının şerhlerinde de bu problem tam anlamıyla çözümlenmemiştir. Sözgelimi, Buhârî (ö.256/870)'nin *Sahîh*'inde yer alan, "Her kim yöneticisinden hoş olmayan bir davranış görürse sabretsin; zira bir karış bile olsa sultana itaatten ayrılan kimse câhiliyye ölümü üzere ölür"[49] anlamındaki hadisin şerhinde şârih Bedruddîn Aynî (ö. 855/1451), burada önerilen sabır ve itaatin, kan dökülmesini engellemek ve fitnenin yatıştırılmasını temin etmeye yönelik olduğunu söylemiştir. Bütünüyle siyasi ve pragmatik bir içerik taşıyan bu yorumunun ardından Aynî, mezkur hadisin, açıkça küfrü gerektiren ve İslâmî davete ters düşen davranışlar sergilemedikçe siyasi otoriteyi temsil eden şahsiyetin salt zalimlik ve fasıklık gibi vasıflarından ötürü azledilemeyeceğine delil teşkil ettiğine ilişkin bir çıkarımda bulunmuştur.[50] Yine o, "Ma'siyetle emrolunmadıkça imama itaat" bâbında, yaratıcıya isyan olduğu yerde yaratılana (mahluk) itaatin söz konusu olmadığını belirtmiş;[51] ancak ma'siyetin ne anlama geldiğini ya da imamın azledilmesi için yeterli sebep olarak görmediği zulüm ve fıskın, en genel anlamda itaatin zıddı olan ma'siyet kavramının kapsamına girip girmediğine ilişkin hiçbir şey söylememiştir. Halbuki zulüm ve fısk sözcüklerinin Kur'an'daki kullanımları ve anlam içerikleri incelendiğinde,[52] anılan vasıfların ma'siyetin ta kendisi olduğu açıkça görülecektir.

Şu halde, gerek ayetin tefsiri bağlamında serdedilen rivayetlerin sıhhatini, gerekse bu rivayetlerin yorumlarında ortaya çıkan problematiğin orijinini belirleme noktasında meseleye farklı bir açıdan yaklaşmak gerekir. Hiç şüphesiz, bu da anılan rivayetlerin İslâm siyasi tarihinin gelişim seyrine paralel bir şekilde okunmasını iktiza eder. Kanaatimizce, İslâm'ın erken dönemlerinde

49 Buhârî, "Fiten" 2, "Ahkam" 4.

50 Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-buhârî*, Beyrut trz., XXIV. 178.

51 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XXIV. 224.

52 Zulüm ve fısk kelimelerinin Kur'an'daki kullanımları ve anlam alanlarına ilişkin bkz. Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*, s. 235 vd.; Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, haz. Ali Özek, İstanbul 1993, s. 35; 180 vd.

ortaya çıkan ve İslâm toplumunun huzur ve dirliğine büyük darbe vuran siyasi kökenli çatışmalar ile, bu çatışmalarda taraf olan zümrelerin tutumları irdelendiğinde, yukarıda nakledilen rivayetleri sahih bir şekilde anlamlandırmak mümkün olacaktır.

Tarih ve mezhepler tarihi ile ilgili tüm kaynakların ittifak ettikleri üzere, İslâm toplumunun homojen yapısını parçalamaya yönelik ilk ciddi hadise, yönetimdeki bazı yanlış icraatlarından ve akrabalarına tanıdığı birtakım imtiyazlardan ötürü[53] eleştiri oklarının hedefi olan üçüncü halife Hz. Osman'ın, gayri memnun zümreye mensup bir grup isyancı tarafından öldürülmesi olayıdır. İhtilal niteliğindeki bu talihsiz olayın hemen ardından iktidara getirilen Hz. Ali'nin hilafet döneminde yaşanan iç savaşlarla -bilhassa, görünüşte Sıffîn savaşında vuku bulan tahkim olayını müteakip ortaya çıkan Havâriç, Şia ve Benî Ümeyye kamplaşmasıyla- birlikte[54] İslâm toplumunun kaotik bir atmosfere sürüklendiği görülmektedir.

Bu siyasi kamplaşmayla eş zamanlı olarak, gerçekte Hz. Osman'ı katledenlerin siyasi varisleri olan Haricîlerin,[55] "Hüküm ancak Allah'a aittir" sloganından hareketle geliştirdikleri tekfir ideolojisiyle kendilerinden olmayan herkesi kâfir saydıklarına ve bu anlayışın doğal sonucu olarak iman konusunu tersinden ele alarak, kimin mü'min olduğunu değil de kimin kâfir olduğunu sorgulamaya başladıklarına;[56] diğer taraftan, muhaliflerini tekfir etme konusunda Hâricîlerden pek geri kalmayan Şiî kampının da Hz. Ali'nin meşru halifeliği konusundaki siyasi kabullerine meşruiyet platformu oluşturmanın arayışı içine girdiklerine tanık olunmaktadır.

53 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyn el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mısır 1964, III. 347-348; Ahmed b. Muhammed İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, Kahire 1962, IV. 280 vd.; Ethem Ruhi Fığlalı, "Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *AÜİFD* XX (1975), s. 228-229.

54 Hâricîliğin doğuşu ve görüşleri için geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Adnan Demircan, *Hâricîlerin Siyâsî Faaliyetleri*, İstanbul 1996, s. 31 vd.; Ahmet Akbulut, "Hâriciliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", *AÜİFD* XXXI (1989), s. 331 vd.

55 Fazlur Rahman, "İslam'da Başkaldırı Hukuku", [*Allah'ın Elçisi ve Mesajı: Makaleler I* içinde], çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997, s. 121.

56 Toshihiko Izutsu, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul 1984, s. 118.

Kuşkusuz, bu kamplaşma sürecinde Havâriç ve Şia'nın anılan düzlemdeki aşırılıklarının kamu vicdanında uyandırdığı ciddi rahatsızlığın arabulucu bir düşünceyi doğurması kaçınılmazdı. İşte bu rahatsızlığı teskin etme vazifesini üstlenen ve İslâm ümmetinin birliğini korumak amacını güden düşünce, "ircâ'" adıyla ortaya çıktı. İrcâ' fikrinin temsilcileri olan alimler Havâriç, Şia ve Emevîlerin hepsinin mü'min olduğunu, bunlardan bazısının doğru, bazılarının da hata yaptığını, ancak hangisinin isabetli, hangisinin isabetsiz olduğunu tayin noktasında kesin kanaat belirtmekten kaçınarak, büyük günah işleyen kimsenin hükmünü askıya alma fikrini benimsediler. Bu görüşlerinden dolayı ilk Mürcîler, Sünnî düşüncenin ilk öncüleri oldular ve böylece tebcil edilmeyi hak ettiler.[57]

Ne var ki, III./IX. yüzyıldan itibaren Ehl-i sünnet ekolünün oluşmasını sağlayan bu orta yolcu muhafazakar anlayış, zamanla nazarî ve doktriner bir ilke hâline geldi. Bu ilkeye göre her ne kadar günah içeren bir emre itaat etmek zorunluluğu yoksa da, yöneticiye, zalim de olsa itaat etmek gerekmekteydi. Zira zalim bir yönetici, kanunsuzluk ve anarşiden çok daha iyiydi.[58] Bu ilkenin pratikteki bir diğer tezahürü de yukarıda İbn Abbas'tan nakledilen rivayette bizzat Hz. Peygamber'e atfedilen zulme karşı sabır stratejisinde ifadesini buldu. Siyasal otoriteye itaatte devamlılığı ve ona başkaldırmamayı öngören bu sabır anlayışı, bilahare Sünnî düşüncenin siyasal otorite karşısındaki tavrının alâmet-i fârikası ve onun ayrılmaz bir parçası oldu.[59] Öyle ki, ilk dönemlerde, en güzel ifadesini Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) Emeviler karşısında sergilemiş olduğu muhalefette

57 Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992, s. 293. Ayrıca bkz. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981, s. 155 vd.; İsa Doğan, *Mürcie ve Ebû Hanife*, Samsun 1992, s. 23 vd. Esasen, İmâmiyye Şiası alimlerinden Nevbahtî'nin (ö. 310/922) daha hicri III. yüzyılın sonlarında yapmış olduğu Mürcie tanımlaması da bu tesbiti doğrulayıcı niteliktedir. Nevbahtî'ye göre Mürcie, adil veya zalim olsun, mevcut hükümdara bir köle gibi bağlı, siyasal otoriteye baş kaldırmayan, ayırım gözetmeksizin her kesimle iyi geçinen, kelime-i şehadet getiren ve ehl-i kıble olan herkesin mü'min olduğunu söyleyen ve onların tümü için Allah'tan rahmet dileyen kimseleri ifade etmektedir. Bkz. Hasen b. Musa en-Nevbahtî, *Fıraku'ş-şîa*, Beyrut 1984, s. 6.

58 Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 236.

59 Nevin, *Muhalefet*, s. 261.

bulan[60] ve müslüman kanının heder olmamasına yönelik haklı duyarlık ile ayaklanma hususunda temekkün şartının tahakkuk etmemesinden kaynaklanan bu pasif protesto/sivil itaatsizlik tavrı, zamanla yedeğinde ahlakî yozlaşmayı getiren bir siyasal oportunizme, dolayısıyla mevcut yönetimi her hâlûkârda meşrulaştırma gibi talihsiz bir telakkiye dönüştü. Bu dönüşüm sürecinde, Emevî ve Abbasilerin baskı politikalarına karşı muhalefetini açıkça ortaya koyan İmam Ebû Hanife'nin (ö. 150/767), zalim ve fasık olan bir kişinin, halife olmak şöyle dursun, şahit bile olamayacağına ilişkin görüşü, kendisinden sonraki bazı Hanefî alimleri tarafından ters yüz edilmek suretiyle[61] statükocu bir anlayış çerçevesinde doktrine edildi.[62] Öte yandan, Hz. Peygamber'den sonra halifeliğe seçilen ve kendisine "Allah'ın halifesi" diye hitap edenlere kızarak, "Ben Allah'ın değil Rasulullah'ın halifesiyim" diye karşılık veren Hz. Ebû Bekir,[63]

60 Bu bağlamda, Hasen el-Basrî'nin, 4. Nisâ' 59. ayetteki *ulu'l-emr* tabirini "alimler" şeklinde yorumlamasının Emevî idarecilerine karşı takındığı muhalif tutumdan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Nitekim S. Ateş de Hasen el-Basrî'nin tefsirindeki siyasi yönüyle ilgili olarak, onun Emeviler'i sevmediğini ve bu yüzden Kur'an'daki *ulu'l-emr* ile bilginlerin kastedildiği şeklinde bir görüş ortaya koyduğunu belirtir. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974, s. 45.

61 Erken dönem Hanefî alimlerinden Cessâs (ö. 370/981), Ebû Hanife'nin bu konudaki görüşünü izah bağlamında şunları söylemiştir: "Zâlimler benim ahdime erişemez" (2. Bakara, 214) ayetine göre fasık bir kişinin imâmetinin geçersizliği ve halife olamayacağı sabittir. Şayet kendisini hilafet makamına atarsa, insanların ona uymak ve itaat etmek gibi bir zorunlulukları yoktur. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in "Yaratana isyan olduğu yerde hiçbir kula itaat yoktur" hadisi de fasığın hakim olamayacağına, hakimlik makamına atandığında hükümlerinin bir değer ifade etmediğine, keza şahitliğinin ve rivayet ettiği hadislerin kabul edilmeyeceğine, fetva makamında verdiği fetvalarının hiçbir anlam taşımadığına, imam olarak namazda kendisine uyulmayacağına delalet etmektedir. Nitekim Allah'ın "Zâlimler benim ahdime erişemez" ayeti bu manâların tümünü içermektedir. Bazı insanlar, Ebû Hanife'nin, fasığın imamet ve hilafetinin caiz olduğu ve hilafetle kadılığı birbirinden ayrı mütalaa ettiği şeklinde bir görüşü savunduğunu iddia etmektedir. Bu iddiayı ortaya atan, mütekellimînden Zurkân isimli biridir. Ancak o, bu konuda yalan söylemiştir..." Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmu'l-kur'ân*, Beyrut 1986, I. 70.

62 Mesela hicrî IV. yüzyılın ilk yarısında vefat eden ünlü Hanefî alimi Tahâvî (ö. 321/933), "Zulüm yapsalar bile biz, imamlarımıza ve siyasi liderlerimize başkaldırmayı benimsemez, onlara beddua etmez ve itaatten ayrılmayız, demiş; onun bu ifadelerini şerh eden Meydânî ise, "Kim liderinden hoş olmayan bir tutum ve davranış görürse sabretsin. Zira kim, bir karış bile itaatten ayrılırsa câhiliyye ölümü üzere ölür" rivayetini eklemek suretiyle Tahâvî'nin bu görüşüne hadisle meşruiyet kazandırma yoluna gitmiştir. Bkz. Abdülğanî b. Tâlib b. Hammâde el-Ğanîmî, *Şerhu'l-akideti't-tahâviyye*, nşr. Muhammed Muti' el-Hâfız-Muhammed Riyâd el-Mâlih, Dımaşk, 1988, s. 110-111.

63 Bkz. İbn Hanbel, I. 11; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III. 183.

yine bu süreçte Hadis aracılığıyla bizzat Hz. Peygamber'in dilinden tekzip edilerek siyasal otoritenin başındaki şahsiyet, Allah'ın halifesi unvanına sahip olmanın da ötesinde O'nun yeryüzündeki gölgesi olarak takdim edildi.[64] Bu takdim, Sünnî muhitte o denli bir yaygın kabul gördü ki, yaşadığı dönemdeki idarecilerle yıldızı asla barışmayan İbn Teymiyye (ö. 728/1328)[65] gibi bir alim bile bu anlayışın en katı savunucularından biri oldu ve bu anlayışını da şu şekilde dile getirdi:

> Yöneticilik, dinî yükümlülüklerin (ferâiz) en büyüklerindendir. Hatta dinin ayakta kalabilmesi ancak onunla mümkün olur. Zira Allah'ın farz kıldığı emr-i bi'l-ma'rûf vecibesinin ifâsı, ancak otorite ve devletle gerçekleştirilebilir. Keza cihad, adalet, hacc, had cezalarının tatbiki vb. gibi hususlar da yine devlet otoritesi sayesinde gerçekleşir. Bu yüzdendir ki bir hadiste sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olduğu belirtilir.[66] Yine, "Zâlim bir sultanın idaresi altında yaşanan kırk yıl,sultansız geçen bir geceden daha iyidir" denilmektedir. Nitekim insanlığın geçirdiği tecrübe de bunu göstermektedir.[67]

64 Câbirî, Emevî halifelerinin şairleri ve bazen de bizzat kendileri tarafından kullanılan "*Halîfetullah=Allah'ın Halîfesi*" unvanının, Abbasîler döneminde sadece İsmâiliyye gibi imamet mitolojisini geri getirenler de değil, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet'te de dinî ve siyasi muhayyileye hakim olduğunu söylemektedir. Bkz. Muhammed Âbid el-Câbirî, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1992, s. 690-691.

65 İbn Teymiyye'nin hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Cemâlüddîn Ebü'l-Mehâsın İbn Tağriberdî, *el-Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî ba'de'l-vâfî*, Kahire 1956, I. 336 vd.; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-kâmine*, Beyrut trz., s. 154 vd.; Moh. Ben Cheneb, "İbn Teymiye", *İA*, İstanbul 1993, V/II. 825 vd.

66 Bu rivayet, Aclûnî'nin *Keşfü'l-hafâ*'sında "İnneme's-sultânu zıllullâh ve ramhuhû fi'l-ard" şeklinde kaydedilmiştir. Aclûnî, bu rivayeti Ebü'ş-Şeyh, Deylemî, Beyhakî ve diğer bazı hadisçilerin merfu olarak Enes'ten naklettiklerini söyler ve rivayetin öncesinin de, *"Yöneticisi (sultan) bulunmayan bir beldeye yolun düştüğünde oraya girme"* şeklinde olduğunu zikreder. Bkz. İsmail b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, Beyrut 1351, I. 213. "Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir" mealindeki rivayet, Hz. Ali'yi yüceltme bağlamında aşırı Şiî İsmâiliyye fırkası tarafından da kullanılmıştır. Bkz. Neysâbûrî, *İsbâtü'l-imâme*, s. 86.

67 Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm İbn Teymiyye, *Siyaset: es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1985, s. 194-195. Hiç şüphesiz, İbn Teymiyye'yi bu tarz bir anlayışı savunmaya sevk eden en önemli âmil, yaşadığı dönemde vuku bulan Moğol istilası ve bu istilanın yol açtığı siyasal kargaşa ve anarşi ortamıdır. Nitekim, dönemin siyasal otoritesi tarafından Moğollara karşı geliştirilen savunma stratejisinde halkı cihada davet etme konusunda kendisine vazilik görevi verilmesi ve yapılan savaşa bizzat katılmış olması da (Bkz. Cheneb, *a.g.md.*, V/II. 828) bunu teyit etmektedir. Ancak biz, onun, yaşadığı dönemdeki verili durumdan hareketle, söz konusu anlayışın her zaman ve zeminde genel geçer bir anlayış olduğunu savunma bağlamında ortaya koyduğu argümantasyonun tatminkar olduğu kanaatinde değiliz.

Mevcut yönetime her hâlükârda itaat edilmesini öğütleyen barışçıl nitelikli tüm hadis rivayetlerinin arka planındaki "herhangi bir düzen düzensizlikten daha iyidir" temel ilkesi, başlangıçta her ne kadar iyi niyete mebni olarak benimsenmiş ise de, bu ilkenin pratikteki sonucu Ehl-i sünnet'in, Sultan'ın yanında yer alması ve her zaman sadık bir sultan taraftarı zümre olarak kalması şeklinde tecelli etmiştir.[68]

Bu tarihsel gerçeklikten hareketle, Sünnî kültür havzalarında sivil itaatsizlik ve buna bağlı olarak yetkinlik ve öz güvene sahip olmayı ifade eden bir bireyselleşme tecrübesinin neredeyse yok denecek kadar az olmasını, sultan, diğer bir deyişle statüko taraftarlığının pratik sonuçlarından biri olarak değerlendirmek mümkündür. Bütün bunların yanında, bilinçli olarak üretilmiş olan bu siyasi uysallık ve sultan taraftarlığı ile genel bir ahlakî düzeysizliğin bir araya gelmesi, sadece siyasi oportunizmi tevlit etmekle kalmamış, aynı zamanda ona öğretisel bir doğruluk da kazandırmıştır.[69] Öğretisel doğruluk kazandırma noktasında Hadis, müslümanlar nezdindeki manevi otoritesi siyasal amaçlar uğruna manipüle edilmek suretiyle devreye sokulmuş ve bu düzlemde çok önemli bir fonksiyon icra etmiştir. Zira, bu konu çerçevesinde nakledilen rivayetler dikkatle incelenecek olursa, bunların pek çoğunun gelecekten haber verme şeklinde ve belli bir üslup içinde formüle edilen apokaliptik nitelikli (fiten türü) rivayetler olduğu anlaşılacaktır. Anılan nitelikteki bu rivayetlerin, esas itibariyle, siyasi ve mezhebî çatışmalarda taraf olan grupların, kendilerine meşruiyet platformu oluşturmak ve savundukları tezleri tashih merci olarak kabul edilen kutsal bir referansa dayandırmak maksadıyla Hz. Peygamber adına kurguladıkları rivayetler olduğu hususu izahtan varestedir.[70]

(iv) Hâricî Yorum

Bu bağlamda, söz konusu ayetin yorumuna ilişkin Haricîlerin İbâdiyye fırkasına mensup Itfeyyiş'in (ö. 1332/1914) *Himyânu'z-*

68 Bkz. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara 1995, s. 98, 105.

69 Fazlur Rahman, *Metodoloji Sorunu*, s. 99.

70 Bu konuyla ilgili geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Hatiboğlu, *Siyasi-İctimai Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, s. 57. Ayrıca bkz. Mehmet Paçacı, "Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı", *İslâmiyât* I (1998), sayı: 1, s. 36.

sâd ilâ dâri'l-meâd adlı tefsirine göz atıldığında, onun, zulüm ve baskı altında bile olsa sultana itaati tavsiye eden rivayetlerin hiç birine iltifat etmediğini, bunların yerine özellikle Habeşli köleye bile olsa itaat edilmesini emreden rivayetler ile, Hz. Peygamber'in, "Benden sonra Ebû Bekir ve Ömer'e uyun" mealindeki hadisini zikrettiği dikkat çekmektedir.[71] Itfeyyiş'in, *ulu'l-emr*'e itaat bağlamında özellikle bu rivayetleri zikretmesinin arka planında, Hariciler'in hilafet ve halifeye itaat konusundaki anlayışlarının bulunduğu aşikardır. Zira, büyük olasılıkla öteden beri Kureyş aristokrasisine karşı duydukları nefretten ötürü, seçim yapılmak kaydıyla sıradan bir insanın bile halife olma hakkının bulunduğunu savunan;[72] tahkim hadisesinden dolayı Hz. Ali ve Muaviye'yi, hilafetinin ikinci altı yıllık dönemindeki yanlış icraatlarından dolayı Hz. Osman'ı ve en nihayet kendi hareketlerini "halkı zalim olan beldeden çıkmak" şeklinde telakki ederek, kendi saflarında yer almayan herkesi kafir sayan[73] ve bu uğurda her türlü tedhiş ve şiddet eylemine başvurmayı Allah'a yakınlaşma vesilesi addeden[74] Hâricî fanatizminin yumuşak bir versiyonu olan İbâdiyye firkasına mensup bu müfessirin, konuyla ilgili rivayetler arasında özellikle Habeşli köleye itaati emreden rivayetlere itibar etmesini gayet doğal karşılamak gerekir. Çünkü bu rivayetler, müfessir Itfeyyiş'in mezhebî tercihleri açısından, hem Sünnîlerin halifenin Kureyş'ten olması gerektiğine ilişkin ön kabullerini,[75] hem de Şia'nın ilâhî hak nazariyesi ekseninde geliştirdiği kişisel karizmaya dayalı imamet iddiasını[76] çürütmektedir.

(v) Mu'tezilî Yorum

Ulu'l-emr'e itaat bağlamında biri teslimiyetçiliği, diğeri tepkisel bir dışlamacılığı ön plana çıkaran bu iki yorumun haricinde

71 Muhammed b. Yûsuf Itfeyyiş, *Himyânu'z-zâd ilâ dâri'l-meâd*, y.y., 1986, V. 18-19.
72 Akbulut, *Sahabe Dönemi*, s. 107.
73 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm*, Beyrut 1975, s. 258.
74 Câbirî, *Siyasal Akıl*, s. 597.
75 Ehl-i sünnet'in bu konudaki yaklaşımı ve bu yaklaşımın ciddi tenkidi için bkz. M. Said Hatiboğlu, "İslâmda İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD* XXIII (1978), s. 57 vd.
76 Şia'nın imamet teorisi hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bkz. Hasan Onat, "Şiî İmamet Nazariyesi", *AÜİFD* XXXII (1992), s. 92 vd.; Akbulut, *Sahabe Dönemi*, s. 100 vd.; Hamid Dabâşî, *İslâm'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz, İstanbul 1995, s. 151 vd.

bir diğer yorum da Mu'tezile tarafından ortaya konulmuştur. Meşhur Mu'tezilî müfessir Zemahşerî (ö. 538/1143) bu konuda şunları söylemiştir: "Allah, yöneticilere emanetleri ehline vermelerini ve adaletli olmalarını buyurunca, halka da yöneticilere itaat edip onların hükümlerine uymalarını emretmiştir. Ayetteki 'sizden olan ulu'l-emr' ifadesinden maksat, hakkaniyet sahibi yöneticilerdir (*umerâ-i hak*). Zira Allah ve Rasulü, zalim yöneticilerden tamamen uzaktır. Zalim yöneticilere itaatin vacip olduğu konusunda Allah ve Rasulü'ne atıfta bulunulması söz konusu değildir (...) Allah, ulu'l-emr'e itaat emrini en ufak şüpheye mahal vermeyecek bir şekilde vazetmiştir. Şu halde, zalim yöneticilere itaat nasıl mümkün olur? Allah bu konu çerçevesinde ilk olarak emanetlerin ehline verilmesini, hüküm konusunda adaletli davranılmasını ve son olarak da problem arzeden hususlarda Kur'an ve sünnete başvurulmasını emretmiştir. Oysa zalim yöneticiler ne emaneti ehline teslim eder, ne adaletle hükmeder ve ne de herhangi bir konuda Allah'ın kitabına ve Rasul'ün sünnetine müracaat ederler. Onlar, sadece kendi arzularının buyrukları doğrultusunda hareket ederler. Dolayısıyla onlar, Allah ve Rasulü'nün nezdindeki ulu'l-emr'e özgü vasıflardan soyutlanmış kimselerdir. Bu tip yöneticilere yakışan en güzel isim, "hırsız diktatörler" ismi olsa gerektir."[77]

Zemahşerî yine bu konuyla ilgili olarak, "Zalimler benim ahdime erişemez"[78] mealindeki ayetin tefsirinde de şunları kaydetmiştir: "Bu ayette, fasık olan kişinin hilafete layık olmadığına dair delil bulunduğunu söylemişlerdir. Hakimliği ve şahitliği caiz olmayan, kendisine itaat zorunluluğu bulunmayan, rivayet ettiği hadisler kabul edilmeyen ve namazda imam olarak öne geçirilmeyen bir kişinin hilafet makamına liyakatinden nasıl söz edilebilir ki?! Nitekim Ebû Hanife, Zeyd b. Ali'nin başkaldırısına destek verilmesi, mal yardımında bulunulması ve kendisiyle birlikte, imam ve halife ismiyle müsemma diktatör hırsızlara karşı ayaklanmaya iştirak edilmesi gerektiği yönünde gizlice fetva veriyordu. Kadının biri kendisine; 'Oğluma, ölünceye dek Abdullah

77 Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*, Beyrut 1977, I. 535-536.
78 2. Bakara, 124.

b. Hasan'ın oğulları İbrahim ve Muhammed'in başkaldırısına destek vermesini öğütledim' deyince Ebû Hanife, 'Keşke oğlunun yerinde olsaydım' diye karşılık verdi. Ebû Hanife, Halife Mansûr ve yandaşları hakkında da şöyle derdi: 'Şayet onlar bir mescid yapmaya kalksalar ve benden bu mescidin tuğlalarını saymamı talep etseler, [sıradan bir iş olmasına rağmen] bunu bile yapmazdım'. İbn Uyeyne'den, zâlim bir kişinin kesinlikle halife olamayacağı yönünde bir görüş nakledilmiştir. Halifelik, zulmü ortadan kaldırma makamı olduğuna göre zalim birinin hilafete atanmasının cevazından söz etmek nasıl mümkün olur?"[79]

Kur'an'ın öğretisel bütünlüğü göz önüne alındığında, bu konuda ortaya konulan en sağlıklı yorumun Zemahşerî'ye ait olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Ancak bizim burada üzerinde durduğumuz asıl husus, yorumun kendisinden çok, siyasal bağlamıdır. Meseleye bu açıdan bakıldığında, öncelikle Zemahşerî'yi bu tür bir yorum yapmaya sevk eden zihinsel arka plana, daha doğrusu Mu'tezilî düşüncenin İslâm siyasi tarihindeki konumuna kısaca değinmek gerekir. Bilindiği gibi, Mu'tezilî düşüncenin tarih sahnesine çıkışı Emeviler dönemine rastlamaktadır. Mu'tezile'nin ortaya çıkışının miladını, teolojik bir tartışmanın sonunda Vasıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) Hasan el-Basrî'nin meclisinden ayrılması olarak gösteren tezin gerçeği tam anlamıyla yansıttığını söylemek oldukça zordur.[80] Esasen Mu'tezile, cebr ideolojisini halka empoze etmek suretiyle iktidarda yapmış oldukları tüm gayri meşru icraatlarını Allah'ın irade ve takdirine bağlamayı ilke edinen ve bu çerçevede insana ait tüm yapıp etmelerin Allah'ın takdiriyle gerçekleştiğini, dolayısıyla bizzat kendilerinin yapmış oldukları her icraatın da aslında Allah'ın takdirinin bir tezahürü olduğunu söyleyen Emevî iktidarına karşı insanın özgürlüğünü savunan onurlu bir siyasi muhalefetle birlikte gün yüzüne çıkmıştır.[81] Cebr ideolojisini

79 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 309.

80 Bu konuda farklı değerlendirmeler için bkz. W. Montgomery Watt, *Islamic Surveys I Islamic Philosoph and Theology:İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1968, s. 62 vd.; Kemal Işık, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967, s. 55.

81 Geniş bilgi için bkz. Muhammed Ammara, *Mutezile ve Devrim*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1988, s. 63 vd.; a. mlf., *Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul 1998, s. 214 vd.; Câbirî, *Siyasal Akıl*, s. 638 vd.

empoze eden bu baskıcı yönetimle işbirliğine yanaşmayan Mu'tezile, anılan düzlemdeki muhalefetini zaman zaman eylem planında da göstermiştir.[82] Her ne kadar Bağdat ekolü Abbasiler döneminde belli bir süre siyasal otoritenin yanında yer almış olsa bile -ki bu süre zarfında muhaliflerine karşı takınmış oldukları olumsuz ve baskıcı tavır, onlar için siyasi bir intihar olmuştur- Mu'tezile, Ehl-i sünnet'in aksine, zalim ya da fasık yöneticinin buyruklarına itaati bir dogma hâline getirmemiş; aksine, baskıcı politikalar uygulayan her liderin azledilmesi gerektiği hususunda ısrar etmiştir.[83]

Bu tarihsel gerçekler göz önüne alındığında, Zemahşerî'nin ortaya koymuş olduğu yorumun da esas itibariyle tarihteki siyasi bir tavır alışın Kur'an üzerindeki izdüşümü olduğunu söylemek pekala mümkündür. Aynı şekilde, kaza-kader, husn-kubh, ta'dil-tecvir ve salah-aslah gibi, neredeyse Mu'tezile ile özdeşleşmiş olan kelâmî problemlerin de tamamen aynı tavır alışın beslediği bir muhalefet zemininde vücut bulduğu söylenebilir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, bu problemler, Emevî idarecilerinin yapmış oldukları gayr-i meşru icraatlara meşruiyet kazandırmak maksadıyla empoze ettikleri cebr ideolojisi ve bu ideolojiyle birlikte ön plana çıkardıkları totaliter bir Allah telakkisine -ki bu telakki daha sonraki yüzyıllarda Eş'arilerin Allah'ın zâtiyeti konusundaki görüşlerine de kaynaklık etmiştir- karşı ortaya konulan muhalefetle birlikte varlık alanına çıkmıştır. Ancak her nedense, anılan problemler Kelâm ilminde salt teolojik bir platformda tartışılmış ve bütünüyle itikâdî nitelikli konular gibi takdim edilmiştir.

Halbuki, meseleye siyasi tarih perspektifinden bakıldığında, bu problemlerin arka planındaki siyasi bağlam büsbütün deşifre olmakta ve sonuçta bunların tamamen siyasal orijinli problemler oldukları ortaya çıkmaktadır. Yine aynı perspektiften bakıldığında, Emevî yöneticilerinin uyguladıkları baskıcı politikalara karşı muhalefetini apaçık şekilde ortaya koyan Ebû Hanife'nin[84] öncü-

82 Nevin, *Muhalefet*, s. 299 vd.

83 Geniş bilgi için bkz. Nevin, *Muhalefet*, s. 293 vd.

84 Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanife*, çev. Osman Keskioğlu, İstanbul 1981, s. 37 vd.; Nevin, *Muhalefet*, s. 290 vd.

lük ettiği akâid çizgisinin takipçileri olan ve Allah'ın zâtiyeti konusunda Mu'tezile'ye daha yakın durduğu bilinen Mâturidî kelâmının niçin İslâm coğrafyasının kıyı bir şeridinde (Mâveraünnehir) sıkışıp kaldığını ve aktüelleşemediğini; buna karşın Allah söz konusu olduğunda, O'nu salt güç ve mutlak irade ile özdeşleştirmeyi tercih eden Eş'arî kelâmının,[85] kendilerini Mâturidî addeden çevreler de dahil olmak üzere İslâm dünyasının büyük bir kesiminde mutlak hakimiyet kurduğunu anlamanın yanında devlet başkanlığı (hilafet) gibi dünyevî nitelikli bir konunun niçin kelâm kitaplarının muhtevası içinde özel bir başlık altında incelendiğini;[86] diğer taraftan Sünnî muhitte özellikle devlet başkanının zulüm ve fısk gibi sıfatlarından ötürü azledilmesinin caiz olmadığı yönündeki görüşün pratik kabul görmesine karşın, Ebû Hanife'nin aksi yöndeki görüşüne niçin iltifat edilmediğini[87] ve konuyla ilgili görüşünün hangi sâiklerden ötürü çarpıtılmaya çalışıldığını çözümlemek de kolaylaşmaktadır.

85 Allah'ın zâtiyeti çerçevesinde tartışılan konularla ilgili olarak anılan üç mezhebin görüşleri hakkında mukayeseli bilgi için bkz. İlhami Güler, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara 1998, s. 48 vd. Ayrıca bu noktada, ulu'l-emr kavramını, mürşide eşitleyen ve ulu'lemr'e itaat emrini de mürşide kayıtsız şartsız bir teslimiyeti öngören bir emir şeklinde telakki eden sûfî düşüncenin, Ebû Zeyd'in ifadesiyle, "Eş'arîler'in cübbesinin altından çıktığı" hatırlanmalıdır. Ebû Zeyd, *Mefhûmu'n-nass*, s. 277

86 Bkz. Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, İstanbul 1928, s. 270 vd.; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkillânî, *et-Temhîd*, Kahire 1947, s. 178 vd.; Abdülmelik b. Abdillah b. Yûsuf el-Cüveynî, *el-irşâd*, Mısır 1950, s. 424 vd.

87 Bu bağlamda, Mâlikî mezhebine mensup meşhur müfessir Kurtubî'nin (ö. 671/1273) Hz. Hüseyin ve Zeyd b. Ali'nin isyanını -ki Ebû Hanife de bu isyanın haklılığından yana tavır koymuş ve desteklemiştir- haklı gören anlayışı Mu'tezile ve Haricîlere atfetmesi; buna karşın kendisinin de yer aldığı çoğunluğu bu anlayışın karşısına koyması oldukça düşündürücüdür. Kurtubî, 2. Bakara 124. ayetin tefsirinde konuyla ilgili olarak özetle şunları söylemektedir: "Alimlerin bir grubu, bu ayetten, halifenin, hilafet görevini ifa edecek kudrete sahip olmasının yanında adalet, iyilik ve fazilet sahibi olması gerektiği; Allah'ın "Zalimler benim ahdime erişemez" ifadesinden ötürü fasık ve zalim olan kişinin bu makama layık olmadığı sonucunu çıkarmıştır. Onlara göre Hz. Hüseyn ve Zeyd b. Ali bu yüzden kıyam etmiştir. Keza Irak ahalisinin Haccac'a, Medine ahalisinin Emeviler'e başkaldırışı da yine aynı sebepten ötürü gerçekleşmiştir. Çoğunluğun benimsediği görüş ise, zalim sultana karşı itaat ve sabrın, ona karşı ayaklanmadan daha evla olduğu yönündedir. Zira, sultanla polemiğe girmek ve ona karşı ayaklanmak, huzur ortamını kaosa dönüştürür; kan dökülmesine, müslümanlara birtakım saldırılarda bulunulmasına ve memleketin düzeninin bozulmasına (fesat) sebebiyet verir. Şunu bilesin ki, ilk görüş Mu'tezile'den bir grup ile Hâricîlerin görüşüdür." Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 74-75.

KUR'AN'DA "ÖRTÜNME" EMRİNİN TARİHSEL ZEMİNİ* -KLASİK TEFSİRLERDEKİ "TESETTÜR" FORMU ÜZERİNE-

Yaşadığımız ülke ölçeğinde, kamuoyuna intikal etmiş tartışmalı bir konu hakkında şu veya bu şekilde görüş beyan eden bir öznenin mutlaka başka birilerinin nesnesi olduğu şeklindeki toplumsal paranoyanın en belirgin tezahürü olan kategorize etme/edilme riskinin pekâla farkında olarak kaleme alınan bu çalışma, uzun zamandan beri ülke gündemindeki yerini koruyan, siyasal konjonktüre bağlı olarak kâh remisyona giren kâh alevlenen, akutlaştığı/alevlendiği dönemlerde sık sık medyatik platformlara taşınarak genellikle kontrast yaklaşımlar çerçevesinde tartışılıp tartıştırılan İslâm'da tesettür konusunda bugüne kadar söylenmemiş yeni bir şeyi söyleme gibi bir iddia taşımamaktadır. Esasen bu çalışma, tesettür konusunun klasik tefsirlerde ne şekilde işlendiğini, diğer bir deyişle, başta sahabe ve tâbiûn âlimleri olmak üzere klasik dönem müfessirlerinin bu konuyu ne şekilde anlayıp yorumladıklarını betimlemeyi hedefleyen bir literatür taramasıdır.

Bilindiği gibi, Kur'an'da örtünme konusuyla ilgili ayetler 33. Ahzab ve 24. Nur suresinde yer almaktadır. Siyer ve esbâb-ı nüzulle ilgili rivayet malzemesinden, bu iki surenin hemen hemen aynı zaman diliminde ve aynı atmosfer içinde indiği anlaşılmaktadır. Zira, söz konusu rivayetlere göre Ahzab suresi hicretin beşinci yılı Şevval ayında başlayan Hendek-Ahzab gazvesinin hemen ardından inmeye başlamış ve surenin tamamlanması, muhtemelen dokuzuncu yıla kadar sürmüştür. Nur suresi ise, Hendek gazvesinden kısa bir süre önce veya sonra vuku bulan Benî Mustalik gazvesini müteakip nazil olmuştur.[1] Vahyin baş-

* Bu yazı, *İslâmiyât* dergisinin IV/2. sayısında (Nisan-Haziran 2001) "Klasik Tefsirlerdeki 'Tesettür' Formu Üzerine" başlığıyla yayımlanan makalenin gözden geçirilmiş ve kısmen yeniden düzenlenmiş formudur

1 Bu iki surenin nüzul zamanı ve tarihsel arka-planı hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-kur'an*, III. 401-407; M. İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, çev. Mustafa Altınkaya, İstanbul 1997, VI. 1-2, 305-306.

langıç tarihi olan milâdî 610 senesi ile bu iki surenin nazil oluş zamanı arasında on yedi yıllık bir zaman diliminin bulunması, örtünme (tesettür) ile ilgili ayetlerin oldukça geç bir dönemde indiğini göstermektedir.

Kuşkusuz, örtünme, ilk defa Kur'an'ın başlattığı bir uygulama değildir. Zira, İslâm öncesi dönemde de Arap kadınlarının geleneksel olarak örtündükleri tarihsel verilerle sabittir. M. Hamidullah, câhiliye dönemi Araplarının giyim kuşam tarzları hakkında bilgi verirken kadınların o dönemde üzerlerine bir kaftan veya yeldirme şeklinde bir üstlük aldıklarını, uzun entari giydiklerini ve yüzlerini ayrı bir örtü (peçe) ile örttüklerini belirtmektedir.[2] Yine bu münasebetle İslâm öncesi dönemde bir genç kızın peçesiz sokağa çıkmamasını zorunlu kılan bir örften söz eden Hamidullah,[3] ayrıca o dönemin giyim-kuşam kültüründe, peçenin kadının kirpikleri görünmeyecek derecede göz hizasından örtülmesine *vesvâs*; burun ucundan örtülmesine *lifâm*, daha aşağıdan yani dudak hizasından örtülmesine de *lisâm* denildiğini kaydetmektedir.[4]

İslam öncesi Arap toplumunda geleneksel bir örtünme kültürünün mevcut olduğu gerçeği, câhiliye döneminde başörtüsünün folklorik bir unsur olarak algılandığı, kadınların sokağa çoğu zaman dekolte sayılabilecek kıyafetlerle çıktıkları ve bu yüzden Kur'an'ın, inanan kadınlara, örtünme konusunda gerekli titizliği göstermeyen câhiliye dönemi kadınlarından farklı bir giyinme tarzı önerdiği şeklindeki bazı kayıtlarla birlikte, müfessirler tarafından da kabul edilmiştir.

Örfî Tesettürde İlk İslâmî Düzenleme: Cilbab

Tesettürle ilgili ilk İslâmî düzenleme, 33. Ahzab suresi 59. ayetteki şu buyrukla gerçekleştirilmiştir:

> *Ey peygamber! Eşlerine, kızlarına ve mü'minlerin kadınlarına cilbablarını üzerlerine almalarını söyle. Bu, onların tanınmaları ve rahatsız*

2 Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1990, II. 1062.
3 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II. 851.
4 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, II. 1065.

edilmemeleri için daha uygundur. Allah çok bağışlayıcıdır; çok merhametlidir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu ayette 'cilbab' olarak anılan kıyafetin ne tür bir kıyafet olduğu konusunda doğrudan Hz. Peygamber'e nisbet edilen herhangi bir açıklama ya da merfu bir haber mevcut değildir. Kanaatimizce bu durum, Kur'an'ın ilk muhataplarının *cilbab*ın medlulünü belirleme konusunda herhangi bir problem yaşamadıkları şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Ümmü Seleme'nin "Cilbab ayeti indiğinde Ensar kadınları, giydikleri (siyah) elbiselerden ötürü adeta başlarında siyah kargalar varmış gibi dışarı çıktılar."[5] şeklindeki sözü de bu yorumu teyit etmektedir.

Bu rivayet dışında nüzul döneminde giyilen cilbabın ne tür bir giysi olduğuna dair kayda değer bir bilgi bulunmamasından olsa gerek, klasik tefsirlerde, bunun mahiyeti hakkında çok farklı görüşlere yer verilmiş ve sonuçta ortaya muhtelif asırlara özgü telakkilerin ürünü olan on küsur cilbab modeli çıkmıştır. Bu modelleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

I. Ridâ (Başörtüsünün üzerine örtülen veya baştan ayağa bütün bedeni kaplayan uzun üstlük),

II. Başörtüsünden büyük, ridâdan küçük çapta bol elbise,

III. Peçe,

IV. Kadının dış kıyafet olarak giydiği tüm elbiseler,

V. Yüz ve bedeni örten herhangi bir kıyafet,

VI. Çarşaf (milhafe),

VII. Kadınların başörtü ve bluzlarının üzerine örttükleri büyük şal ya da çarşaf (mülâe),

VIII. Kadının bütün bedenini örten tüm elbise çeşitleri,

IX. Geniş kesimli izar,

5 Ebû Dâvûd, "Libâs" 29. Bu Rivayetin bir başka varyantı için bkz. Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'anî, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîz*, nşr. Abdülmu'tî Emin Kal'acî, Beyrut 1991, II. 101; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, Tahran trz., V. 221.

x. Gömlek (kâmîs),

xı. Başörtüsü (hımâr).[6]

Mâlikî fıkıhçısı Ebû Bekr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148), "İnsanlar cilbab konusunda (anlam yönünden) birbirine oldukça yakın lafızlarla değişik görüşler dile getirdiler. Bütün bu söylenenlerin özü, cilbabın bedeni örten bir elbise olduğudur. Ancak onlar bunu çeşitlendirdiler."[7] şeklinde özetlediği bütün bu görüşlerden, zamana ve örfe göre değişen bir dış elbise olduğu anlaşılan cilbabın nasıl giyildiği ve vücudun nerelerini örttüğü hususu da değişik yorumlara/çeşitlendirmelere konu olmuştur. Mesela İbn Abbas'a göre, cilbab giyen bir kadının sadece sol gözü açıkta kalmalı ve bunun dışında bütün bedeni kapanmalıdır. Ubeyde es-Selmânî'ye göre ise, cilbab giyen kadının sadece bir gözü gözükmelidir. Nitekim, Ubeyde es-Selmânî'ye cilbab ayeti hakkında sorulmuş; o da cilbabın nasıl giyileceğini, tek gözü dışında bütün bedenini örtmek suretiyle göstermiştir.[8]

İbn Abbas'a atfedilen bir başka yoruma göre ise, cilbab giyen kadının gözleri hariç yüzünün tamamı ile göğüsleri kapanmak durumundadır.[9] Hasen-i Basrî'ye göre cilbab giyen kadın yüzünün yarısını; İkrime'ye göre boyun çukurunu örter. Katâde'nin anlayışına göre ise, "kadın cilbabı alın hizasından aşağı salıp

6 Bütün bu görüşler için bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Tefsîru garîbi'l-kur'ân*, Beyrut 1978, s. 352; Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-kur'ân*, Beyrut trz., II. 249; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXII. 46; Cessâs, *Ahkâmü'l-kur'ân*, III. 371; Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 134; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 274; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 156; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 518; Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, Beyrut trz., III. 478; Ebüssu'ûd Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-kur'âni'l-kerîm*, Beyrut 1990, VII. 115; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, Beyrut trz., IV. 423; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît*, VII. 250; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, V. 222; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, Beyrut trz., IV. 304; Ebü'l-Fazdl Şihâbuddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Beyrut 1985, XI. 88; Ahmed Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-merâğî*, Beyrut 1974, XXII. 36; Sıddık Hasan Han, *Fethü'l-beyân fî makâsıdı'l-kur'ân*, Kahire 1965, VII. 412; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, XIII. 4908.

7 Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-kur'ân*, Beyrut 1988, III. 625.

8 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXII. 46; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 518.

9 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 156; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, V. 222.

bağlar; ardından burnunun üzerinden dolar. Böylece, gözleri açıkta kalsa bile göğsünün ve yüzünün büyük bir kısmı örtülmüş olur."[10]

Cilbab Giymenin İki Temel Esprisi: Tanınmak ve Tacizden Kurtulmak

Kanaatimizce, cilbab giymekle 'tanınma' ve 'tacizden kurtulma' arasında doğrudan bir mantıksal ilişki kurmak oldukça zordur. Ancak, ayetin vahyedildiği tarihsel arka plan irdelendiğinde, metnin mantûkundan keşfedilmesi mümkün olmayan bu olgusal ilişki hemen kendisini ifşa etmektedir. Müfessirler, cilbab ayetinin nüzulünü önceleyen tarihsel arka plan hakkında şu bilgileri vermişlerdir:

> Hz. Peygamber Medine'ye geldiği dönemde Müslümanlar henüz tam anlamıyla yerleşik bir ev hayatına geçmemişlerdi; çadırlarda veya dar evlerde oturuyorlar, tuvalet ihtiyaçlarını gidermek için geceleri açık araziye çıkıyorlardı. Hz. Peygamber'in eşleri ve diğer mü'minlerin hanımları geceleyin dışarı çıktıklarında Medine sokaklarında kadınlara kur yapmak veya laf atmak için köşe başlarında bekleyen serserilerin tacizlerine uğruyorlardı. O dönemde hür ve köle kadınlar tek tip elbise giydiklerinden bu serseriler hür kadınları cariye zannederek tacizde bulunuyor; ancak kadının hür olduğunu anladıklarında hemen oradan uzaklaşıyorlardı. Bu rahatsız edici durum Hz. Peygamber'e iletildi ve bu şikayet iletisinin ardından cilbab ayeti indi.[11]

10 İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 518; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, IV. 304; Sıddık Hasan Han, *Fethü'l-beyân*, VII. 413.

11 Birkaç rivayetin türevinden oluşan bu genel sebeb-i nüzulün çeşitli varyantları için bkz. San'ânî, *Tefsîr*, II. 100; Ferrâ, *Meâni'l-kur'ân*, II. 349; Cessâs, *Ahkâmu'l-kur'ân*, III. 371; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk, Mervân Suvâr, Beyrut 1995, III. 543-544; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 274; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI. 422; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 518-519; Nasr b. Muhammed Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, Beyrut 1996, III. 72-73; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, III. 478; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, VII. 250; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 156; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, V. 221; Ebüssuûd, *İrşâd*, VII. 115; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXI. 88; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, XIII. 4908. İmâmiyye Şiası müfessirlerinden Kummî, kadınların akşam, yatsı ve sabah namazlarını mescidde (Hz. Peygamber'in arkasında cemaatle birlikte) kılmak için gece sokağa çıktıklarını belirtmiştir. Bkz. Ebü'l-Hasen Alî b. İbrahîm el-Kummî, *Tefsîru'l-kummî*, nşr. es-Seyyid Tayyîb el-Mûsevî, Kum 1372, II. 196.

Müfessirlerin hemen tamamı, cilbab ayetini bu pasajda betimlenen tarihsel bağlam içerisinde yorumlamayı tercih etmişlerdir. Genel kabul gören ya da tefsirlerde ağırlık kazanan yoruma göre ayette bahsi geçen 'tanınma', hür kadının cariyeden ayırt edilmesi anlamında olup, sokaktaki herhangi bir kadının kim olduğunun bilinmesiyle ilgisi yoktur.[12]

Bu arada bazı müfessirler, ayetteki "Bu, onların tanınması ve eziyete uğratılmaması için daha uygundur" ifadesini, "Böyle yaptıkları yani cilbab giydikleri takdirde onların hür-iffetli oldukları ve dolayısıyla cariye-fahişe olmadıkları kolayca bilinir" şeklinde yorumlamanın imkanından da söz etmişlerdir.[13] Ancak bu yorumun mefhum-ı muhalifinden, "Cilbab giymeyen kadınlar fahişedirler veya en azından fahişe olarak algılanırlar" şeklinde bir sonuç çıkarmak pekâla mümkündür. Her ne kadar Endülüslü müfessir İbn Cüzey (ö. 741/1340), dönemin Medine'sinde cariyelerin kötü bir şöhrete sahip olduklarını belirtmiş olsa da,[14] söz konusu yorum, cilbab giyen hür kadınları iffetli kabul etmesi; buna karşın, toplumsal statüsünden dolayı anılan kıyafeti giyemeyen cariyenin sırf bu yüzden fahişe olarak algılanmasını mümkün ve makul görmesi bakımından problemlidir. Netice itibariyle, ayette sözü edilen tanınma keyfiyeti, iffetlinin iffetsizden değil hür kadının cariyeden ayırt edilmesi manâsındadır. Zaten, müfessirlerin çoğunluğu da bunu böyle anlamışlardır.

Diğer taraftan klasik tefsirlerdeki bilgiler esas alındığında, cilbabın, efendiler ve kölelerden oluşan dönemin Arap toplumunda özgür kadınların itibarını korumaya yönelik bir düzenleme olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Nitekim bu düzenlemeyle birlikte köle statüsündeki kadınlar (cariyeler), özgür kadınlardan tefrik edilmiş ve sonuçta hürler-sahibeler, toplum-

12 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXII. 46-47; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 157; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, Beyrut trz., III. 144; Nâsıruddîn Abdullah Ebû Ömer b. Muhammed Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut 1996, IV. 386; Sıddık Hasan Han, *Fethü'l-beyân*, VII. 413.

13 İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 518.

14 İbn Cüzey, *et-Teshîl*, III. 144.

sal statülerini simgeleyen cilbabları sayesinde söz konusu tacizden kurtulmuşlardır.

Cilbabın toplum içerisinde hür kadınların tanınmalarını sağlayan ve onları tacizden koruyan simgesel bir üniforma, manevi bir zırh işlevi görmesi, bize o dönem Arap toplumundaki hakim değer yargıları hakkında da ilginç ip uçları vermektedir. Bu ip uçlarından biri, dönemin Arap toplumunda cariyelerin, hür kadınlara nisbetle sahipsiz ve savunmasız olduklarıdır. Kuşkusuz bu durum, cariyelerin toplum içerisinde alınıp satılan bir mal muamelesi görmelerinden kaynaklanmakta ve bu muamele aynı zamanda onların bir 'orta malı' veya 'cinsel meta' olarak kullanılmalarına da imkan tanımaktadır. Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) 24. Nur suresi 31. ayette geçen "ziynetlerini göstermesinler" ifadesi hakkındaki şu ilginç izahı da bunu teyit etmektedir:

> [Âlimler] ayetteki "Kendiliğinden görünen yerler dışında ziynetlerini göstermesinler" ifadesinin sadece hür kadınlarla sınırlı olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. Zaten ifadeden bu anlamın kastedildiği açıktır. [Zira] cariye bir maldır. Dolayısıyla alınıp satılırken ihtiyatlı olunması gerekir. Bu da ancak ona iyiden iyiye bakılmasıyla olur. Halbuki hür kadınlar için böyle bir durum söz konusu değildir.[15]

Cariyeler, Arap toplumunda câri olan örf gereği İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren alınıp satılan mal muamelesi gördükleri için, onların hür kadınlara benzemeleri ve onlar gibi örtünmelerinin doğru olmadığı hükmüne varılmıştır. Bilebildiğimiz kadarıyla bu hükmün kaynağı ve ilk tatbikçisi Hz. Ömer'dir.[16] Çeşitli klasik kaynaklarda Hz. Ömer'in hür kadınlar gibi örtünen cariyelere vurduğu, onlara başlarındaki örtülerini çıkarmalarını ve

15 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIII. 206.

16 İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmü'l-kur'ân* adlı eserinde yer alan bir rivayete göre Hz. Ömer, giyim kuşam yüzünden kadın dövme uygulamasını cilbab ayeti inmeden önce başlatmıştır. Rivayetteki kayda göre Hz. Ömer kadını dövme gerekçesini "Üzerinde cilbab görmediğim için cariye zannettim" şeklinde izah etmiş ve bu münasebetle hür müslüman kadınların cilbabsız dolaşmalarından yana duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir. Bunun üzerine cilbab ayeti inmiş ve böylece Hz. Ömer vahye muvafakat etmiştir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-kur'ân*, III. 625.

hür kadınlara benzememelerini emrettiği rivayet edilmiştir.[17] Zeylâî'nin (ö. 762/1360) *Nasbu'r-râye* adlı eserinde yer alan rivayetlerden birinde Enes b. Mâlik şöyle demiştir:

Ömer b. Hattâb'ın yanına muhacir veya Ensar'dan birinin cariyesi olarak bildiği cilbablı ve yüzü örtülü bir kadın köle geldi. Ömer ona "Sen hürriyetine mi kavuştun?" diye sordu. Kadın "Hayır" diye cevap verince Ömer "Pekâla bu cilbab neyin nesi?" diye sordu ve ardından "Onu başından at! Çünkü, cilbab giymek sadece hür mü'min kadınlara mahsustur." dedi. Ancak kadın işi ağırdan aldı. Bunun üzerine Hz. Ömer kadına doğru yönelip elindeki kamçıyla onun başına vurdu ve böylece cilbabını çıkarttı.[18]

Diğer taraftan Zührî, evli ya da bakire bir cariyenin başörtüsü takıp takamayacağına ilişkin bir soruya, "Eğer evlenmişse başörtüsü takar. Ancak cilbab giymesine izin verilmez. Zira, onların hür-muhsan kadınlara benzemeleri hoş değildir."[19] şeklinde cevap vermiş; yine bu konuyla ilgili olarak Süfyân-ı Sevrî'den de şöyle bir görüş nakledilmiştir: "Zimmîlerin kadınlarının ziynetlerine bakmakta herhangi bir sakınca yoktur. Bu, haram olduğundan değil sırf fitne korkusuyla yasaklanmıştır."[20]

İşte bu anlayışa binaen ayetteki "mü'minlerin kadınları" ifadesinin kapsamına sadece hür-müslüman kadınlar dahil edilmiş ve müfessirlerin hemen hepsi cariyelerin bu emrin muhatabı olmadıklarını; dahası, onların cilbab giymemelerinin bir emir olduğunu dile getirmişlerdir. Mesela, tâbiûn müfessirlerinden Katâde'ye göre Allah bu ayette hür kadınları tacize uğrayan ca-

17 Bu rivayetin muhtelif varyantları için bkz. Cessâs, *Ahkâmu'l-kur'ân*, III. 372; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 244. Bu bağlamda Ebû Kılâbe, Hz. Ömer'in, halife olduğu dönemde cariyelerin ayette emredilen şekliyle örtünmelerine izin vermediğini ve örtünün sadece hür kadınların tacizden kurtulmalarını sağlamaya yönelik bir düzenleme olduğunu belirtmiştir. Bkz. Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, V. 221.

18 Ebû Muhammed Abdillâh b. Yûsuf ez-Zeylâî, *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-hidâye*, Kahire trz., I. 300. Beyhakî, bu konuda Hz. Ömer'den nakledilen rivayetlerin sahih olduğunu belirtmiştir. Bkz. Zeylâî, *Nasbu'r-râye*, I, 300; İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dirâye fî tahrîci'l-ehâdîsi'l-hidâye*, Beyrut trz., I. 124.

19 İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 518; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, V. 221.

20 İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 518; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, XIII. 4909.

riyelere benzemekten nehy etmiştir.[21] Mucâhid de aynı paralel de bir görüş beyan etmiş ve inanan kadınların cilbab giymelerinin, hür olduklarının bilinmesi, böylece fâsıkların herhangi bir tacizine uğramamaları amacına matuf olduğunu dile getirmiştir.[22] İşte tam bu noktada, son devir müfessirlerinden Sâbûnî oldukça manidar bir soru sormuştur:

> Hür müslüman kadınların örtünmelerine yönelik emir, onların cariyelerden ayırt edilmesine matuftur. Dolayısıyla buradan, Allah'ın cariyelerin durumunu göz ardı ettiği ve onların maruz kaldıkları tacizleri kâle almadığı şeklinde bir anlayışa varmak (pekâla) mümkündür. Bu durum, İslam'ın temiz toplum inşa etmeye yönelik ısrarcı vurgusuyla nasıl uzlaştırılabilir?[23]

Sâbûnî'nin bu manidar soruya verdiği cevap (!) şudur:

> Cariyeler, yaptıkları işin tabiatı gereği efendilerinin taleplerini karşılamak için sık sık dışarı çıkmak zorundadırlar. Dolayısıyla, cariyeler her dışarı çıkışlarında cilbab giymekle mükellef kılınmış olsalardı, bu durum onlar için ciddi bir sıkıntı yaratacaktı. Ancak hür kadınların durumu böyle değildir. Çünkü onlar normalde evde oturmak zorundadırlar ve sadece ihtiyaç halinde dışarı çıkma iznine sahiptirler. Tabiatıyla arada bir dışarı çıkmak için, [yine arada bir] cilbab giymenin hiçbir sıkıntı yaratmayacağı aşikardır.[24]

Kanaatimizce, Sâbûnî'nin buradaki izahları, "Allah hür kadınların durumunu iyileştirmeye yönelik bir hüküm vazederken niçin cariyeleri göz ardı etti?" sorusuna tatminkar bir cevap oluşturmamaktadır. Bu soruyu sadece Sâbûnî değil, diğer bütün müfessirler de cevapsız bırakmışlardır. Özellikle klasik dönem müfessirlerinin bu soruyu cevapsız bırakmalarının, daha doğrusu böyle bir soru sormamalarının nedeni, cilbab emrinin sadece hür-müslüman kadınlarla ilgili olduğu yönündeki genel kabulleridir. Gerçi Endülüslü müfessir Ebû Hayyân (ö. 745/1344), ayette geçen "mü'minlerin kadınları" ifadesinin hem hür hem de köle kadınları kapsadığını söylemek suretiyle bu so-

21 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXII. 46.
22 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXII. 46.
23 Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Tefsîru âyâti'l-ahkâm*, Dersaadet, İstanbul trz., II. 354.
24 Sâbûnî, *Tefsîru âyâti'l-ahkâm*, II. 355.

ruyu cevaplamaya çalışmış;[25] ancak bu defa da ayette cilbab giymenin illeti olarak zikredilen 'tanınma' keyfiyetinin gerçekte neye tekabül ettiği sorusu cevapsız kalmıştır.[26]

Hiç şüphesiz, her fırsatta erdem, fazilet ve sosyal adalet fikrini vurgulayan ve üstünlüğün sadece ve sadece Allah katında takva ile ölçüldüğünü beyan eden ilâhî bir mesajın, eziyet ve tacize uğratılmama konusunda sadece hür kadınlar için çözüm sunarken cariyelerin durumunu iyileştirmeye yönelik herhangi bir düzenleme getirmemesi veya erken dönem müslümanlar başta olmak üzere, müfessirler ve fıkıh âlimlerinin ayetteki emri bu şekilde yorumlamaları, ilk bakışta düşündürücüdür. Ancak meseleye nüzul dönemindeki sosyal yapıyı hesaba katarak bakıldığında, Kur'an'ın bu düzenlemesinde yadsınacak bir durum olmadığı anlaşılacaktır. Çünkü Kur'an, içerdiği mesaj ve buyrukları toplumsal ve kültürel olguya dayatan meta-historik bir kitap değil, ilâhî iradenin tarih ve olguya ânında müdahalesiyle somutlaşan bir hitaptır. İşte bu yüzdendir ki Kur'an, cilbab konusunda dönemin en köklü sosyal kurumlarından biri olan ve bir çırpıda ilga edilmesi imkan dahilinde bulunmayan kölelikle ilgili mevcut örfî hukuka uygun bir düzenleme getirmiştir. Nitekim, başta örtünme olmak üzere pek çok konuda vahyin inişini önceleyen muvâfakatlarıyla meşhur olan ve bu yüzden hakkın lisanı olarak nitelenen Hz. Ömer'in cilbabla ilgili uygulamaları da bizim bu kanaatimizi desteklemektedir.

Burada yeri gelmişken, ayetin sonundaki "Allah çok bağışlayıcıdır; çok merhametlidir" ifadesiyle ilgili bir yoruma da kısaca değinmekte fayda görüyoruz. Söz konusu yoruma göre Allah'ın bağışlayıcı olması, ayetin inmesinden önce hür müslüman kadınların cilbab giymeme suçunu bağışlaması, çok merhametli (rahîm) olması ise, cilbab emrine riayet etmek suretiyle gerçekleştirdikleri fiilî tövbelerinden ötürü onları cezalandırmaması anlamına gelmektedir.[27] Kuşkusuz bu tuhaf yorum, Kur'an'daki

25 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, VII. 250.

26 Ebû Hayyân, 'tanınma'yı iffetle irtibatlandırmıştır. Ancak bu korelasyon, yukarıda da belirttiğimiz gibi, cilbab giymeyenlerin iffetsiz olduğu şeklinde bir sonucu tevlid edeceği için, çok tutarlı değildir.

27 Mesela bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXII. 47; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 519.

her kelimeye bir şekilde açıklama getirme zorunluluğunu hisseden parçacı yaklaşımın ürünüdür. Kanaatimizce, bir şey emredilmeden önce insanların yapıp ettiklerini ceza gerektiren birer suç ve günah olarak değerlendirmek, son derece tutarsız ve anlamsızdır.

Cilbab konusunu özetleyecek olursak, müfessirlerin büyük çoğunluğu, ilgili ayette giyilmesi emredilen "cilbab"ı hür-müslüman kadınların sokakta tanınmalarını ve dolayısıyla tacize uğramamalarını sağlayan simgesel bir zırh ya da üniforma şeklinde algılamışlar ve bu algılamanın neticesinde cariyelerin cilbab giymelerinin değil, giymemelerinin bir emir olduğu sonucuna varmışlardır. Diğer taraftan cariyeler, hür kadınlarla aynı statüde olmadıkları için, avret mahalleri konusunda erkeklerle aynı kategoride değerlendirilmiş ve dört büyük fıkıh mezhebinin ortak görüşüne göre cariyelerin avret yerleri, -tıpkı erkeklerdeki gibi-, diz kapak ile göbek hizası arasındaki mahal olarak belirlenmiştir.[28]

Kuşkusuz burada, "Haramlık ve helallik ya da kadının bakılması haram olan bir yeri, hür ya da köle oluşa göre mi tayin ediliyor? Yahut hür kadının göğsüne bakılınca haram, kölenin göğsüne bakılınca helal veya en azından mubah mı oluyor?" vb. sorular sorulabilir. Biz bu soruların cevabının Kur'an'ın vahyedildiği dönemdeki 'köle' telakkisinde aranması ve ilgili ayetteki düzenlemenin de yine bu telakki çerçevesinde anlamlandırılması gerektiği kanaatindeyiz.

Başörtüsü

Tesettürle ilgili ikinci düzenleme 24. Nur suresi 31. ayetle gerçekleştirilmiştir. Bir rivayette, Esmâ bint Mersed'in, yanına gelen bazı kadınların boyun ve göğüs kısımları ile ayaklarındaki halhalların gözükmesinden duyduğu rahatsızlığı, "Bu ne çirkin bir görüntü!" şeklinde dile getirmesinin ardından indiği belirtilen bu ayette[29] mealen şöyle denilmektedir:

28 Bkz. Vehbe ez-Zuhaylî, *el-Fıkhu'l-islâmî ve edilletuh*, Beyrut 1989, I. 584-593.
29 İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 283.

[Ey Peygamber!] İnanan kadınlara söyle; onlar da gözlerini [bakılması yasak olandan] çevirsinler; iffetlerini korusunlar; kendiliğinden görünen-görülmesinde sakınca olmayan yerleri dışında, ziynetlerini açığa vurmasınlar ve örtülerini-başörtülerini yakalarının üzerine salsınlar. Ziynetlerini kocalarından, babalarından, kayınpederlerinden, oğullarından, üvey oğullarından, kardeşlerinden, erkek ya da kız kardeşlerinin oğullarından, kendi evlerindeki kadınlardan, kölelerinden, kendilerine bağlı olup cinsel istekten yoksun bulunan erkeklerden, kadınların mahrem yerlerinin henüz farkında olmayan çocuklardan başka kimseye göstermesinler. Yürürken gizli güzelliklerinin fark edilmesi için ayaklarını yere vurmasınlar. Ve siz ey mü'minler! Hepiniz topluca Allah'a tövbe edin ki kurtuluşa erişesiniz.

Bu ayette çoğul formunda *humur* olarak geçen *humâr* kelimesi Türkçe'ye 'başörtüsü' olarak çevrilmektedir. Kelime, Arapça'da 'aklı örten' anlamındaki *hamr*, yani içki sözcüğüyle aynı kökten türetilmiş olup mutlak manâda örtü anlamına gelmektedir. Râgıb el-İsfehânî'ye (ö. 503/1109) göre, "hamr kelimesinin aslı, bir şeyi örtmektir. Kendisiyle örtünülen şeye hımâr adı verilir. Ancak bu kelime örfte kadınların başlarını örttükleri başörtüsüne özel isim olmuştur".[30]

Bu bağlamda, Süleyman Ateş, örfte 'başörtüsü' anlamında meşhur olan bu kelimenin nüzul döneminde bu anlamıyla kullanıp kullanılmadığına dair kesin bir bilgi bulunmadığını ifade etmekte; ayrıca kelimenin 'örtü' şeklindeki genel anlamında kullanılmış olması hâlinde, bunun saçın örtülmesine değil, göğüslerin örtülmesine yönelik bir emir olacağını belirtmektedir.[31] Ancak Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) *el-Muvatta'* adlı eserinde yer alan bir hadiste, Abdullah b. Ömer'in eşinin, abdest alırken başörtüsünü çıkarıp suyla başına mesh ettiği kaydedilmiş ve hadisin metninde 'hımâr' kelimesi kullanılmıştır.[32] Bu eserin hicrî II. asrın ortalarında ve özellikle de Medine'de te'lif edildiği dikkate alındığında, 'hımâr' kelimesinin, İslam'ın erken dönemlerinde de 'başörtüsü'" anlamında kullanıldığı söylenebilir.

30 Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 227.
31 Süleyman Ateş, *Kur'an Ansiklopedisi*, İstanbul trz., III. 239.
32 Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, "Tahâret" 7.

Diğer taraftan Hz. Âişe'den nakledilen, "Allah ilk muhacir kadınlara rahmet etsin! Onlar, 'Örtülerini/Başörtülerini yakalarının üzerine örtsünler' ayeti indiğinde, yünden örülmüş futalarının/peştamallarının kenarlarını yırtıp kendilerine başörtüsü yaptılar (*ihtemerne bihâ*)."[33] şeklindeki rivayeti göz önüne aldığımızda, söz konusu kelimenin örfteki anlamını Kur'an'la birlikte kazandığını söylemek de olasıdır.

Himâr kelimesinin başörtüsü anlamını ne zaman kazandığı konusu kısmen ihtilaflı gibi gözükse de İslam öncesi Arap kültüründe bir başörtüsü geleneğinin mevcut olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Fahreddin er-Râzî, başörtüsünün İslam öncesi dönemdeki kullanılış biçimini, "Câhiliye kadınları, elbiselerinin yakaları önde olmasına rağmen başörtülerini enselerinden bağlarlar; boğaz ve boyun kısımları açıkta kalırdı." şeklinde betimledikten sonra müslüman kadınların niçin başörtüsü takmaları gerektiğini de şöyle izah etmiştir: "Bu yüzden (müslüman kadınlar) boyunlarını, boğazlarını, saçlarını, kulak ve boyundaki süs ve takılarını, bunların takıldıkları yerleri örtmeleri için, başörtülerini yakalarının üzerine salıvermekle emrolundular."[34]

Ziynet ve Kendiliğinden Görünen Ziynetler

Müfessirler 24. Nur suresi 31. ayette geçen 'ziynet' kelimesinin medlulünü belirlerken iki tür ziynetten söz etmişlerdir. Buna göre ziynet, biri doğuştan gelen (hılkî), diğeri mükteseb olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bazı müfessirler, yüz güzelliğini doğuştan gelen ziynetlerin aslı kabul etmişlerdir.[35] Buna karşın bazıları, yaratılış güzelliğinin ziynet sayılamayacağını savunmuşlardır. Ancak Fahreddîn er-Râzî gibi bazı müfessirler, ziynet sözcüğünün hem yaratılış güzelliklerini hem de yapay güzellik unsurlarını kapsadığını savunmuştur.[36] Mükteseb ziynetler ise,

33 Ebû Dâvûd, "Libas" 30. Ayrıca bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII. 120; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 284; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, III. 327; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, V. 42. Bu rivayetin bazı versiyonlarında, "Elbiselerini yırtıp kendilerine başörtüsü yaptılar" ifadesinden sonra, "Böylece adeta başlarında siyah kargalar varmış gibi oldular" kaydı yer almaktadır. Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 62.

34 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXIII. 206. Benzer izahlar için ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 152; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 284; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, IV. 23.

35 Mesela bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 152.

36 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXIII. 205; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVIII. 142.

bilezik, yüzük ve küpe gibi, kadınların kendilerini daha cazip göstermek için takıp takıştırdıkları süs eşyaları olarak tanımlanmıştır.[37]

Ziynetin mahiyeti hakkında ortaya çıkan görüş farklılığı, kendiliğinden görünen ziynetlerin neliği konusunda daha da derinleşmiştir. Söz konusu ziynetler İbn Mes'ud'a göre elbise (sevb) veya ridâ;[38] yine ondan nakledilen bir başka rivayete göre bilezik, kol künyesi ya da bileklik, halhal, küpe ve kolye; kendiliğinden görünenler ise, elbise ve cilbabtır.[39] İbn Mes'ud'dan gelen bir diğer rivayete göre ise ziynet, zâhir ve bâtın olmak üzere iki çeşittir. Bâtın nimet, sürme, bilezik ve yüzük gibi şeylerdir ve bunları ancak kadının kocası görebilir. Zâhir ziynet ise, elbisedir.

Zâhir-bâtın ziynet konusunda ilginç ayrıntılara da girilmiştir. Mesela, kına elde olduğunda gözüken nimet; ayakta olduğunda ise gizli ziynet sayılmış; bu arada bileziğin hangi tür ziynet kapsamına dahil edildiği sorunu da tam olarak halledilememiştir.[40]

İbn Abbas'a göre kendiliğinden görünen ziynet, göze sürülen sürme, yüzük, küpe ve kolyedir.[41] Yine İbn Abbas, Katâde ve Misver b. Mahreme'ye göre zâhir ziynet; sürme, bilezik ve elle dirsek arasındaki mahallin yarısına kadar yakılan kına, küpe ve yüzük vb. ziynetlerdir. Kadmm bütün bu ziynetleri yanına gelen herkesin yanında göstermesi mubahtır.[42] Buna mukabil, zahir ziynet İbn Ömer'e göre sadece yüz ve eller;[43] Saîd b. Cübeyr, Atâ ve Evzâî'ye göre yüz, iki el ve elbise;[44] Hasen el-Basrî'ye göre yüzük ve bilezik[45] veya yüz ve elbise;[46] Dahhâk'a göre el ve yüz;[47] Ferrâ'ya (ö. 207/822) göre sürme, kına ve yüzük gibi şeyler,[48]

37 Ferrâ, *Meâni'l-kur'ân*, II. 249.
38 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII. 117.
39 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVII. 141.
40 Mâverdî, *en-Nüket*, IV. 91; Kurtubî, *el-Câmî'*, XII. 152-153.
41 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII. 117.
42 Kurtubî, *el-Câmî'*, XII. 152. Dirseğin yarısına kadar olan kısmın gözükmesinde beis olmadığı konusunda Hz. Peygamber ve Hz. Âişe'den gelen hadislere de yer verilmiştir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII. 119.
43 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVII. 141.
44 Kurtubî, *el-Câmî'*, XII. 152.
45 Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVII. 141.
46 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII. 119.
47 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII. 118.
48 Ferrâ, *Meâni'l-kur'ân*, II. 249.

Taberî'ye (ö. 310/922) göre ise, yüz ve ellerin yanı sıra sürme, yüzük, bilezik ve kınadır.[49]

Bu görüşler arasında özellikle İbn Abbas'a nisbet edilenler ayrı bir önem taşımaktadır. Zira cilbabla ilgili ayetin tefsirinde ona atfedilen görüşte kadının tek gözü dışında bütün bedeninin örtülmesinin gerekli olduğu belirtilmiş, burada ise, aynı kişinin küpe, sürme, kolye, bilezik ve hatta kınanın elle dirseğin yarısına kadar olan kısmının gözükmesinde bir sakınca olmadığı yönünde bir görüşü savunduğu kaydedilmiştir. Bu durumda ya İbn Abbas'a atfedilen görüşler ihtiyatla karşılanacak -ki bizce de doğrusu budur- veya en büyük tefsir otoritesi kabul edilen bir sahabînin görüşünü heder etmemek için, cilbab ayetinin -genel kabul gören görüşün aksine- bu ayetten sonra indiği varsayılacaktır. Kanaatimizce, Süleyman Ateş'in, cilbabın ne şekilde giyileceği ve nereleri örteceği konusunda ileri sürülen görüşlere yönelik şu değerlendirmesi, İbn Abbas'a atfedilen çelişik görüşlerin gerçek mahiyetine de ışık tutacak niteliktedir:

> Sanıyoruz ki bu tanımlar, örtünme konusunda zamanla daha titiz bir anlayışın hakim olmasıyla ortaya atılmıştır. Eğer hımârın üstünden örtülen cilbab, tek göz hariç bütün vücudu kapatacak bir çarşaf olsaydı, o zaman "Mü'min kadınlara söyle; başörtülerini göğüs yırtmaçlarının üstüne koysunlar" ayetinin anlamı kalmazdı. Çünkü cilbab zaten bütün vücudu kapattığına göre artık başörtüsünün yaka ve göğüs yırtmacının üzerine konmasına gerek kalmazdı.[50]

Tekrar asıl konumuza dönecek olursak, Fahreddin er-Râzî, kendiliğinden görünen ziynetlerin el ve yüz olduğuna ilişkin ittifakın, hakim örften ya da yaygın gelenekten kaynaklandığını dile getirmiştir.[51] Onun Kaffâl'dan (ö. 365/976) naklettiğine göre

49 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII. 119.

50 Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul trz., VI. 183.

51 El ve yüzün kendiliğinden görünen ziynetler kapsamına dahil edilmesi, hâkim örfe olduğu kadar Hz. Peygamber'in, şeffaf bir elbise ile yanına gelen Esma bint Ebî Bekr'e, "Ey Esma! Bir kadın buluğ çağına gelince, (eline ve yüzüne işaret ederek) şu şu yerleri hariç başka bir yerinin gözükmesi uygun değildir, dedi" mealindeki hadisine dayanmaktadır. Bu hadis için bkz. Bkz. Ebû Dâvûd, "Libas" 31; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 152; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 283; Sıddık Hasan Han, *Fethü'l-beyân*, V. 350.

yüzün açılması örfî bir zorunluluktur. Diğer bir deyişle, yüz her ne kadar bir ziynet olsa da câri ve hâkim örf bunun açılmasını zorunlu hâle getirmiş ve sonuçta zarurete mebni olarak yüzün açılmasında herhangi bir sakınca olmadığına hükmedilmiştir. Bu bağlamda Kaffâl, ayetteki "Kendiliğinden gözükenler müstesna" ifadesine, "İnsanın, câri olan âdete göre gösterebildikleri yerler müstesna" şeklinde bir anlam yüklemiştir. Buna göre, "O dönemin câri örfünde 'görünebilir' kapsamına dahil edilen yerler kadınlarda el ve yüz, erkeklerde ise yüz, el ve ayaklar gibi uzuvlardır. İnsanlara, örfen açıkta olan ve zarurete mebni olarak açılması gereken yerler hususunda ruhsat verilmiştir. Çünkü, İslam toleranslı bir dindir."[52]

Kaffâl'in bıraktığı yerden devam eden Muhammed Esed ise, bu konudaki ruhsatı daha geniş bir alana teşmil etmiştir. Esed'e göre, "İslâm Hukuku'nun geleneksel temsilcileri, 'görünmesinde sakınca olmayan' ifadesinin tanımını her ne kadar kadının yüzü, elleri ve ayaklarıyla sınırlı tutma eğilimini göstermişler -hatta sınırlamayı bazan daha ileri götürmüşler- ise de, *illâ mâ zahera minhâ*'nın anlamı bizce çok daha geniştir; nitekim kullanılan ifadedeki kasdî belirsizlik (yahut çok anlamlılık) da bu hususta insanın ahlâkî ve toplumsal gelişiminin gereği olarak ortaya çıkan zamana bağlı değişikliklerin göz önünde bulundurulduğunu göstermektedir. Yukarıda, aynı kelimelerle hem erkeklere ve hem de kadınlara ulaştırılmak istenen mesajın özü, onların 'haramdan gözlerini çevirmeleri ve iffetlerini korumaları' noktasında düğümlenmektedir; kişinin, yaşadığı çağda, Kur'an'ın toplumsal ahlak konusunda getirdiği ilkeleri göz önünde tutarak, dış görünüşünde, giyim kuşamında göstermek zorunda olduğu dikkatin sınırlarını da bu ölçü belirlemektedir."[53]

Ancak, başta fıkıhçılar olmak üzere klasik dönem müfessirlerinin tamamı, ruhsatın kapsamını genişletmemiş; özellikle saçların örtülmesinin gerekliliği hususunda ittifak etmiş ve normal şartlar altında bu konuda herhangi bir ruhsattan söz etmemişlerdir. Bilakis azimet prensibini esas alıp özellikle ziynetlerin

52 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XIII. 205-206.
53 Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 713 (37. not).

görünmesi konusunda kılı kırk yaran yorumlar geliştirmişlerdir. Mesela Nesefî'ye (ö. 710/1310) göre ayetteki "ziynetlerini göstermesinler" ifadesinden kastedilen anlam, ziynet yerleridir. Çünkü ziynetin bizatihi kendisini göstermek mubahtır. Ona göre ziynetler, küpe, kolye, bilezik vb. şeyler; gösterilmesi yasak olan ziynet yerleri ise, baş, kulaklar, boyun, göğüs, kolun dirsekle bilek arası, pazular ve baldırlardır.[54]

Erkek Kölelerin Karşısında Örtünmeme Ruhsatı

Cilbabla ilgili düzenlemenin temel unsurlarından biri olan hür-köle ayırımının bir diğer versiyonu, başörtüsüyle ilgili 24. Nur suresi 31. ayette de karşımıza çıkmaktadır. Bu ayette, inanan kadınların kendiliğinden görünen yerler dışında ziynetlerini yabancılara göstermemeleri emredilmekte ve bu arada mahrem kategorisine dahil edilen sınıflar yasak kapsamının dışında tutulmaktadır. Yasaktan müstesna olan bu sınıflardan biri de kölelerdir. Çoğunluğun kanaatine göre bu ayetin zâhiri, herhangi bir ayırım gözetmeksizin müslim ve gayr-i müslim, erkek ve kadın tüm köleleri kapsamaktadır.[55] Hz. Âişe ve Ümmü Seleme, İbn Abbas ve Malik'e göre kadınlar sadece mahremlerine gösterebilecekleri ziynet yerlerini kölesine de gösterebilir.[56] Bu bağlamda, Cemel'in (ö. 1204/1790) *Celâleyn* tefsiri haşiyesinde kaydettiği şu ifadeler oldukça ilginçtir:

> (Hür) kadınlar, vücutlarının göbekle diz kapağı hariç diğer bütün uzuvlarını erkek kölelerine gösterebildiği gibi, erkek köleler de sahibelerinin karşısında vücutlarının anılan yerler dışında kalan diğer bütün uzuvlarını açabilir. Ancak söz konusu ruhsat, her iki tarafın da iffetli ve şehvetten uzak olması şartına bağlıdır (!)[57]

54 Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, Beyrut 1988, III. 140; ayrıca bkz. Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVIII. 140.

55 Bkz. İbn Kesîr, *Tefsîr*, II. 285; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXII. 205; Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, IV. 184; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 155; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, IV. 24; Vehbe ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîde ve'ş-şeria ve'l-menhec*, Beyrut 1991, XVIII. 220. İbnü'l-Cevzî ve Nesefî gibi bazı müfessirler burada sadece kadın kölelerin kastedildiği görüşündedir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI. 32; Nesefî, *Medârik*, III. 141.

56 Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, IV. 24; Sıddık Hasan Han, *Fethü'l-beyân*, V. 352.

57 Ebû Dâvûd Süleyman b. Ömer el-Uceylî (Cemel), *el-Futûhâtü'l-ilâhiyye bi tavzîhi tefsîri'l-celâleyn bi'd-dekâiki'l-hafiyye (el-Cemel 'ale'l-celâleyn)*, İstanbul trz., III. 220.

Bu anlayışın en temel dayanağı, Enes'ten gelen şu rivayettir. "Hz. Peygamber kızı Fâtıma'ya bir köle getirdi. Bu köleyi ona hibe etmişti. O sırada Fâtıma'nın üzerindeki elbise, kendisini tam olarak örtecek nitelikte değildi. Hz. Peygamber onun bu halini görünce, "Bunda senin için bir beis yok; sıkılma içeri gelen sadece baban ve kölendir" demiştir.[58] Diğer taraftan Hz. Âişe'nin saçını tararken kölesinin kendisine baktığı rivayet edilmiştir.[59] Ancak İbn Mes'ûd, Mucâhid, Hasen el-Basrî, İbn Sîrîn, Saîd b. Müseyyeb ve Ebû Hanîfe gibi alimler kölenin, sahibesinin saçlarına bakamayacağını belirtmişler ve bu konuda daha ziyade aklî çıkarımlara dayalı birtakım argümanlar geliştirmişlerdir.[60] Bu bağlamda Mâverdî, erkek kölenin, sahibesine haram; cariyenin ise efendisine helal olduğunu savunmuş ve bu savunusunu da şöyle temellendirmiştir:

> Çünkü, bir kadının cinselliğinden istifade etmek; ancak onun sahibi için söz konusudur. Halbuki, erkek kölenin sahibesinin cinselliğinden istifade etme hakkı yoktur. Buna karşın, cariyenin ferci efendisinin malıdır.[61]

Hz. Peygamber'in eşlerinin, erkek kölelerle ilgili mezkur görüşlerinin tâbiûn âlimlerince dikkate alınmaması ve aksi yönde bir görüş ortaya konulması, ayette mahrem kategorisinde sayılan kölelerle ilgili hükmün, toplumsal şartlara göre pekâla değişebilen bir hüküm olarak algılandığını göstermektedir.

Erkek ve kadın kölelerin mahrem olduğunu dile getiren görüşe gelince; kanaatimizce bu görüşün temelinde şöyle bir anlayış mevcuttur: Köle bir maldır. Dolayısıyla malın dişisine bakmakta bir mahzur bulunmadığı gibi erkeğinden sakınmaya da gerek yoktur. Kadın veya erkeğin saç, göğüs vb. bir uzvuna bakılıp bakılmamasında söz konusu olan helallik veya haramlık ise, doğrudan sosyal statüyle ilgili bir durumdur. Daha açık bir

58 Ebû Dâvûd, "Libas" 32; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXIII. 206-207; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 155; İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 286; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, V. 43; Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, XII. 4512.

59 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXIII. 207; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVIII. 144.

60 Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XIII. 207-208. Mâverdî, *en-Nüket*, IV. 94; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XVIII. 144; Sıddık Hasan Han, *Fethü'l-beyân*, V. 352.

61 Mâverdî, *en-Nüket*, IV. 94.

ifadeyle, eğer kadın hür ve müslüman ise, onun saçına bakmak haram, cariye veya gayr-i müslim ise helal veya en azından mubahtır. Fıkhî terminolojiye uygun bir şekilde söylemek gerekirse, cariyenin, -mal hükmünde olması hasebiyle- göbekle diz kapağı dışında kalan yerlerine bakmakta bir beis olmadığı gibi, yine mal hükmüne tâbi olan erkek kölenin de sahibesinin mezkur yerler dışındaki uzuvlarını görmesinde örfen-hukuken ve dolayısıyla dinen hiçbir sakınca yoktur.

Kadîm Câhiliye Teberrücü

Evlerinizde oturun; kadîm câhiliyede olduğu gibi açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekatı verin, Allah'a ve rasulüne itaat edin. Ey Ehl-i Beyt! Allah sizden günahı gidermek ve sizi arındırmak ister.[62]

Müfessirler, bu ayetteki 'ilk câhiliye' (el-câhiliyyetü'l-ûlâ) tabirinin delaleti ve bununla hangi devrin kastedildiği hususunda ilginç görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazıları ilk câhiliyenin Âdem-Nuh, Âdem-İbrahim, Nuh-İbrahim, Dâvûd-Süleyman veya Musa-İsa arasında geçen değişik devirleri kapsadığını savunmuşlardır.[63] Bazı müfessirler ise, câhiliyeyi ilk (kadîm) ve ikinci (diğer) câhiliye olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Bu anlayışı savunanlara göre ikinci câhiliye devri, Hz. İsa ile Hz. Muhammed arasında geçen dönem veya İslâmiyetin zuhurundan az önceki, yani V. yüzyıldan Hz. Peygamber'in İslâm dinini tebliğe başlamasına kadar süren zaman dilimini kapsamaktadır.[64] Yine bu ikili taksimi benimseyen diğer bazı müfessirler ise, ilk câhiliyenin ayrı bir devir olmadığını, İslam dininden önceki bütün devirleri içine aldığını ileri sürmüşlerdir. Bütün bunların yanında ilk câhiliyenin İslâm öncesindeki küfür dönemi; ikinci câhiliyenin ise, İslâmî dönemdeki fısk ve gühah gibi câhilî davranışlar anlamına gelme ihtimalinden de söz edilmiştir.[65]

Esed'e göre câhiliye, bir peygamberin tebligatının ortadan kalkması ile yeni bir tebligatın başlaması arasında geçen sürede

62 33. Ahzâb, 33.
63 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 260.
64 Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 260; Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, III. 528; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI. 380; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 117; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil*, III. 466.
65 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 260.

bir toplumun -veya medeniyetin- ahlakî yozlaşmaya uğramasını tazammun eder. Bu çerçevede câhiliye, Kur'an ve Sünnet terminolojisinde özel olarak Arapların İslam'dan önceki dinî ve sosyal hayat telakkilerini ifade etmek için kullanılmıştır. Bu tarihsel anlamı dışında, câhiliye, hangi dönemde ve hangi sosyal çevrede olursa olsun, genel olarak ahlakî yozlaşma ve duyarsızlaşma durumunu veya kişilerin ve toplumların günah ve isyanlarını da ifade eder.[66]

Müfessir İbnü'l-Cevzî (ö.597/1200) câhiliye dönemine özgü *teberrüc*ün keyfiyetine ilişkin şu görüşleri nakletmiştir: Teberrüc, Mücâhid'e göre kadının sokakta erkekler arasında dolaşması; Katâde'ye göre kırıtarak yürümek; Ebû Necîh'e göre çalımlı yürümek; Kelbî'ye göre kadının sokağa inci süslemeli ve yakası açık bir bluzla çıkmasıdır ki bu adet Hz. İbrahim dönemine aittir (!); Mukâtil b. Süleyman'a göre kadının, başörtüsünü gelişigüzel şekilde bağlaması ve bu yüzden küpeleri ile kolyesinin görünmesi; Ferrâ'ya göre ise kadının pahalı fakat vücudunu örtmeyen dekolte elbise giymesidir.[67] Bütün bunların dışında kadının, kendi ziynet ve güzelliklerini erkeklere göstermesi de câhiliye teberrücü olarak değerlendirilmiştir.[68]

Gerçekte, burada söz konusu edilen, kırıtarak ya da çalım satarak yürümek, dekolte giyinmek ve teşhircilik gibi hususlar, sadece dine değil, hemen her toplumda standartlaşmış normal insan davranışlarına, dolayısıyla genel ahlak kurallarına da aykırıdır. Bu itibarla, ayetteki "kadîm câhiliyeye özgü teberrüc" ifadesini, İslâmî öğretinin yanı sıra genel ahlâk kurallarına da ters düşen davranış biçimleri sergilemek şeklinde yorumlamak mümkündür. Bunun yanında, ifadenin mefhumunda kadınların gereksiz yere sokağa çıkmamalarına ve insanlar (erkekler) arasında dolaşmamalarına ilişkin bir vurgu da mevcuttur. Zira, ayetin ilk cümlesinde "evlerinizde oturun" buyurulmuştur.

Hiç şüphesiz bu ifadedeki emir kipi, "Kadınları eve hapsedin" şeklinde bir anlam içermemektedir. Ne var ki, İslâmî gelenekte

66 Mustafa Fayda, "Câhiliye", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 17; Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 858 (36. not).
67 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI. 381.
68 Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, III. 528.

söz konusu ifade maalesef bu şekilde anlaşılmış ve kadınlar baştan ayağa avret (avrat) oldukları için,[69] asırlar boyu karantina altında tutuldukları ev kafeslerinden dışarı çıkarılmamışlardır. Kimileri bu uygulamanın, tamamen İslâmî olduğunu ve bununla kadınların daha iyi eş ve daha iyi anne olmalarının hedeflendiğini iddia edebilir. Bu uygulamayla birlikte kadınların ne kadar iyi eş ve anne oldukları bilinmez ama ortada herkesçe bilinen bir gerçek var ki o da "Kadının sırtından sopayı karnından sıpayı eksik etmeyeceksin!" sözünde dile getirilen anlayışın bu topraklarda neşvü nemâ bulduğu ve yine bu toprakların çocukları nezdinde hüsn-i kabul gördüğüdür.

Kanaatimizce, İslam coğrafyasının hemen her bölgesinde egemen olan bu anlayışın beslendiği en önemli kaynak, kadını reel varlık düzleminde aklen ve dinen eksik, eğri, huysuz, fitne ve uğursuzluğun ete kemiğe bürünmüş formunu temsil eden bir varlık olarak konumlandıran hadis (!) rivayetleridir.[70] Nitekim İbn Kesîr (ö. 774/1372) de ayetteki "Evlerinizde oturun!" ifadesinin tefsirinde bu tür rivayetlerin yardımına başvurmuştur:

Ebû Bekr Bezzâr'ın Enes'ten naklettiğine göre Kadınlar Hz. Peygamber'e şöyle bir şikayette bulundular: Ey Allah'ın elçisi! Erkekler cihada gidiyor biz gidemiyoruz. Bizim için, Allah yolunda cihada gidenlerin nail olduğu sevaba ulaşmamızı sağlayacak bir amel yok mu? Bunun üzerine Rasûlullah şöyle dedi: Sizden her kim evinde otururşa, Allah yolunda cihad edenlerin sevap derecesine ulaşır.

Bezzâr'ın Abdullah'tan naklettiğine göre Rasulullah şöyle buyurdu: Kadın avrettir. Evinden çıktığı andan itibaren şeytan ona eşlik eder. Onun Rabbine en yakın olduğu yer, evinin içidir.

Yine Bezzâr'ın naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: Kadının yatak odasında kıldığı namaz; evinin (orta yerinde) kıldığı namazdan; evinin (orta yerinde) kıldığı namaz da avluda kıldığı namazdan daha hayırlıdır.[71]

69 İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-kur'ân*, III. 616.

70 Bu rivayetlerin zengin bir dökümü ve eleştirel analizi için Hidayet Şefkatli Tuksal'ın *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri* (Kitâbiyât, Ankara 2000) adlı eserine bakılabilir.

71 İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 482.

İbn Kesîr, bu rivayetlerin arasında, "Allah'ın kadın kullarını mescitlerden alıkoymayın!" şeklinde bir rivayete daha yer vermiş; ancak bu rivayetin doğuracağı sıkıntıyı bertaraf etmek için, "Bir rivayette de onlar için evleri daha hayırlıdır, denilmiştir" kaydını eklemiş[72] ve böylece kadının her hâlükarda evde oturması gerektiğine ilişkin son noktayı koymuştur.[73]

Ancak Derveze, İbn Kesîr'in Bezzâr kanalıyla Enes ve Abdullah'tan nakletmiş olduğu iki rivayetin sahih hadis kaynaklarında bulunmadığını; ayrıca 3. Âl-i İmrân suresi 195. ayette kadın ve erkeklerin hicret ve Allah yolunda çaba sarfetme hususunda birlikte anıldıklarını[74] belirttikten sonra Buhârî ve Müslim gibi kaynaklardan kadınların Hz. Peygamber ve diğer erkeklerle birlikte savaşa katılmak için dışarı çıktıklarına dair çeşitli rivayetler nakleder. Derveze daha sonra şöyle devam eder:

> Bütün bu rivayetlere, Hz. Peygamber döneminde kadınların yüzleri ve elleri açık bir şekilde diledikleri zaman mescitlere gidip geldikleri, erkelerle birlikte cemaat namazlarına iştirak ettikleri, toplantılara katıldıkları, pazarda alış veriş yaptıkları ve bağ bahçe işlerinde çalıştıklarına ilişkin tevatür derecesindeki kayıtlar da eklenebilir. Kaldı ki, kadınlar bu halde iken (elleri ve yüzleri açık iken) haccla ilgili bütün vecibeleri erkeklerle birlikte omuza omuza bir şekilde ifa etmektedirler. Bilebildiğimiz kadarıyla, yaşamın doğal gereklerinden olan ihtiyaçlarını karşılama hususunda kadının dışarı çıkmasını yasaklayan herhangi bir sahih hadis yoktur.[75]

72 İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 482.

73 Bu bağlamda, Peygamber hanımlarının evde oturmalarına yönelik ilâhî emre rağmen Hz. Aişe'nin askerlerinin başına geçip cemel savaşına doğrudan iştirak etmek suretiyle bu emre karşı geldiği yönündeki Şia'nın eleştirileri de sırf siyasi mülahazalarla cevaplanmaya çalışılmış ve bu çerçevede Hz. Aişe'nin evde oturmaması, daha önce nezrettiği bir hacc farizasına matuf olduğu ve savaşa da bizzat kendi arzusuyla değil insanların ısrarlı talepleri neticesinde iştirak ettiği ileri sürülmüştür. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-kur'ân*, III. 569-570.

74 3. Âl-i İmrân 195. ayette mealen şöyle denilmektedir: "Bunun üzerine Rableri onların dualarını kabul etti [ve şöyle dedi:] Ben, erkek olsun kadın olsun -ki hep birbirinizdensiniz- içinizden, çalışan hiçbir kimsenin yaptığını boşa çıkarmayacağım. Onlar ki, hicret ettiler, yurtlarından çıkarıldılar, benim yolumda eziyete uğradılar, çarpıştılar ve öldürüldüler. Andolsun ben de onların günahlarını affedeceğim ve onları altlarından ırmaklar akan cennetlere koyacağım. Bu mükâfat Allah'tandır. Mükâfatın en güzeli O'nun katındadır."

75 M. İzzet Derveze, *ed-Düstûru'l-kur'ânî*, Beyrut 1981, II. 256-257.

Kaldı ki, "Evlerinizde oturun" emri de tüm zamanlara ve tüm kadınlara yönelik bir emir değildir. Zira, bu emir, Derveze'nin ifadesiyle, hiçbir yoruma mahal vermeyecek bir açıklık ve kesinlikte doğrudan doğruya Hz. Peygamber'in eşlerine yöneliktir.[76] Nitekim, "Ey Peygamber eşleri! Siz [öteki ya da diğer] kadınlar gibi değilsiniz" cümlesiyle başlayan bir önceki ayet de açıkça buna işaret etmektedir. Bu ayetlerin, "İfk hadisesi" olarak tarihe geçen acı tecrübenin ardından inmiş olması muhtemel gözükmektedir. Meseleye bu ihtimal dahilinde bakıldığında, Hz. Peygamber'in eşlerinin niçin böyle bir ilâhî emre muhatap olduklarını kuşkusuz daha iyi anlaşılır.

Haremlik-Selamlık

Tesettür konusuyla çok yakından ilgili olan bir diğer konu da İslâmî gelenekteki haremlik-selamlık uygulamasıdır. Kanaatimizce, günümüz toplumunda özellikle Hasan el-Bennâ, Seyyid Kutub ve Mevdûdî gibi son dönem İslam düşünürlerinin tercüme eserlerinden kotarılmış belli bir İslâmî düşünceye sahip olan kültürlü çevreler ile, umumiyetle belli bir cemaatin düşünce gettosu içinde barınan mütedeyyin halk kesimlerinin dinî bir vecibeyi ifa duyarlılığı içerisinde ve son derece titizlikle sürdürdükleri bu uygulamanın temelinde de yine kadını bütünüyle 'avret'e eşitleyen geleneksel anlayış yatmaktadır. Bu uygulamanın dinî bir gereklilik olduğunu ispata yönelik argümanların başında ise, Hz. Peygamber'in evine yemekten önce gelip saatlerce oturan bazı sahâbîlerin bu davranışlarının yanlışlığına dikkat çekildiği 33. Ahzab suresi 53. ayetteki, "*Peygamber hanımlarından bir şey isteyeceğiniz zaman perde arkasından isteyin*" ifadesi gelmektedir.

Bu ayet, bir rivayete göre Hz. Ömer'in, "Ey Allah'ın rasulü! Senin eşlerinin yanına her cinsten adam girip çıkıyor. Onlara örtünmelerini emretsen (iyi olmaz mı?)" demesi üzerine veya Hz. Peygamber'in bazı sahâbîleriyle birlikte yemek yediği sırada bir sahâbînin elinin Hz. Âişe'nin eline değmesi ve bundan Hz. Peygamber'in rahatsız olması üzerine inmiştir.[77]

76 Derveze, *ed-Düstûru'l-kur'ânî*, II. 255.
77 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXII. 39.

Doğrudan doğruya Hz. Peygamber'in eşlerinin özel durumlarıyla ilgili bir nüzul konteksti içerisinde vahyedilen bu ayetteki "perde arkasından talepte bulunmak" ifadesi, mahrem olmayan tüm kadınlara teşmil edilmek suretiyle malum haremlik-selamlık uygulaması Kur'ânîleştirilmiştir.

Bu uygulamanın günümüzdeki tezahürleri son derece ilginçtir. Sözgelimi, dostlukları uzun yıllara dayanan veya aynı sokakta ya da aynı apartmanda yıllarca komşuluk yapan iki ailenin tüm fertleri, sokakta, çarşıda, pazarda, dolmuşta rahatlıkla görüşüp konuşabilmekte; ancak ziyaretleştiklerinde aynı fertlerin birlikte sohbet etmeleri bir anda harama dönüşmektedir. İşte bu vesileyle, 24. Nur suresi 61. ayetle ilgili bazı tespit ve değerlendirmelerde bulunmakta fayda görüyoruz. Söz konusu ayette mealen şöyle denilmektedir:

(...) Evlerinizde [ya da çocuklarınızın evlerinde], babalarınızın evlerinde, analarınızın evlerinde (...) yahut arkadaşlarınızın evlerinde yiyip içmenizde bir beis yoktur. Birlikte yahut ayrı ayrı yemenizde de bir sakınca yoktur.

Klasik tefsirlerde, "Birlikte veya ayrı ayrı yemenizde bir sakınca yoktur" cümlesinin nüzulüyle ilgili olarak bir dizi rivayet nakledilmiştir. Bu rivayetlerde, nüzul dönemi Arap toplumunda veya bazı Arap kabilelerinde tek başına veya birlikte yemek yememe gibi âdetlerin mevcudiyetinden söz edilmiştir.

Birlikte yemek yememe âdetiyle ilgili sebeb-i nüzullerden birine göre, Leys b. Amr b. Kinâne oğulları, yemeklerini paylaşacak bir misafir olmadıkça sofraya oturmaz; hatta günlerce bekler ve evine misafir gelinceye kadar ağzına tek lokma dahi koymazmış. Bu ayet, Hz. İbrahim'den tevarüs edildiği ileri sürülen bu âdetin bir zorunluluk olmadığını ve tek başına da pekâlâ yemek yenebileceğini bildirmek için nazil olmuş!... Bir başka rivayete göre ise Ensar'dan bazıları, ağırladıkları misafir sofraya oturmadıkça yemek yemezlermiş!... Ayet, onlara diledikleri gibi yemek yeme ruhsatı tanımak için inmiş!... Diğer taraftan, ayetin hitabına konu olan insanlardan bazıları da topluca yemek yenmesi hâlinde nefreti mucip ya da sıkıntı verici bir şey meydana gelir endişesiyle tek başlarına yemek yiyorlarmış... Ayetin ilgili

kısmı da bu insanlara birlikte yemek yenebileceğini telkin etmek için vahyedilmiş!...[78]

Dönemin Arap toplumunda Hz. İbrahim'in sünnetini ihya etmek adına yemeğini bir misafirle paylaşarak yeme konusunda aşırı duyarlık gösteren erdemli insanlar mevcut olabilir. Ancak bunun, ayette verilmek istenen mesajla bir ilgisi yoktur. Çünkü ayetin sonunda, "Bir sakınca/beis yoktur" ifadesi yer almaktadır. Halbuki ilgili rivayette, söz konusu insanların, tek başlarına yemek yememe konusundaki ısrarcı tutumlarının, bunda dinî bir sakınca gördüklerinden değil, misafirperverlik ve sahip olduğu bir lokmayı başkasıyla paylaşma konusundaki aşırı duyarlıklarından kaynaklandığı ifade edilmektedir. Sonuç itibariyle, sebeb-i nüzul bağlamında nakledilen bütün bu rivayetlerin, kadınla erkeğin bir mecliste bulunmasını düşünmek dahi istemeyen ve bu yüzden ayetin son derece yalın ve açık bir şekilde beyan ettiği bir gerçeği ikrardan istinkaf eden klasik fıkıhçı mentalitesinin ürettiği birer mizansen olması kuvvetle muhtemel gözükmektedir.

Oysa söz konusu ayette, mahremlerinize ait evlerin yanı sıra, arkadaşlarınızın evinde de pekâla bir arada ve ayrı ayrı yemek yiyebilirsiniz, denilmektedir. Derveze'nin de belirttiği gibi, ayetteki hitap mutlak olup, bu hitabın sadece erkeklere mahsus olduğunu ifade eden bir delil mevcut değildir. Kısacası, ayette kadınlı erkekli bir sofrada beraberce yemek yemenin bir sakıncası olmadığı ifade edilmektedir. Burada söz konusu olan erkek ve kadının birbirleriyle akraba, mahrem veya arkadaş olmaları arasında herhangi bir fark yoktur.[79]

Ancak, bu yorum geleneksel ve egemen anlayış nezdinde en başından reddedildiği için, ayete makul bir izah getirebilmek gayretiyle oldukça ilginç yorum denemelerinde bulunulmuştur. Sözgelimi Sâbûnî, "Birlikte yemek yemenin hükmü nedir?" başlığı altında şöyle bir yorum geliştirmiştir:

78 Rivayetin muhtelif varyantları için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XVIII. 172; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXIII. 37; Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 208.

79 Derveze, *ed-Düstûru'l-kur'ânî*, II. 262; a. mlf., *et-Tefsîru'l-hadîs*, VI. 374.

Kişinin bir başkasıyla birlikte yemek yemesi caizdir. Nitekim Allah'ın "*Birlikte veya ayrı ayrı yemek yemenizde sizin için bir sakınca yoktur*" ayeti de buna delalet etmektedir. Bir grup herhangi bir yemeğe iştirak ettiğinde, bu yemeği hep birlikte yemeleri caizdir. Bazen olabilir ki bir kişi, başkasıyla sofraya oturduğu takdirde arkadaşından daha fazla yemek yiyeceğinden endişe eder ve bu yüzden birlikte yemek yemekten imtina ederler. İşte Allah Kur'an-ı Kerim'de onlara ruhsat tanımış ve onlar için birlikte yemek yemeyi mubah kılmıştır. Her ne kadar biri diğerinden daha iştahlı ve daha geniş karınlı olsa bile. İşte Allah'ın "*Sana yetimler hakkında soruyorlar. De ki: Onları iyi yetiştirmek (yüzüstü bırakmaktan) daha hayırlıdır. Eğer onlarla birlikte yaşarsanız, (unutmayın ki) onlar sizin kardeşlerinizdir*" [2. Bakara, 220] ayeti de buna işaret etmektedir. Bu ayette Allah, velilere, yetimlerin yemekleriyle kendi yemeklerini bir araya getirip birlikte yemelerini mubah kılmıştır. Yine Ashâb-ı Kehf hakkındaki şu ayet de bu hususa delalet etmektedir: "*Şimdi siz içinizden birini şu gümüş paranızla şehre gönderin de baksın şehrin hangi yiyeceği daha temiz ise ondan erzak getirsin*" [18. Kehf, 19]. Gümüş para onların tümüne aitti. Dolayısıyla yemekleri de ortaktı. Bu yüzden onu birlikte yediler. İşte bu, fıkıhçıların münâhede dedikleri şeydir. Bunun anlamı insanların yolculuklarda yapmış oldukları bir ortaklıktır.[80]

Bu yorumun ne kadar zorlama olduğunu izah etmeye gerek yoktur. Asıl izaha muhtaç olan husus, ayetteki ifade son derece açık ve anlaşılabilir olduğu halde niçin bu denli zorlama te'villere başvurulduğudur. Kanaatimizce, bunun en temel sebeplerinden biri, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, Kur'an'daki kıssalardan hîle-i şer'iyye formülüne dayanak bulma becerisini gösteren, mesellerle ilgili nasslardan dahi normatif hükümler çıkarabilen, dinî yaşantıyı helallerden çok haramlarla tanımlamayı tercih eden ve hepsinden öte üzerinde Şâfi'î damgası bulunan klasik fıkıhçı mentalitesinin, nassları anlama ve yorumlama konusunda tesis ettiği mutlak egemenliktir. İşte, Sâbûnî'nin ayete getirdiği yorumun fıkıhtaki münâhede bahsiyle noktalanmış olması da bu egemenliğin bir tezahürüdür. Aynı tezahürü, cilbab ve başörtüsüyle ilgili yorumlarda da çok açık bir şekilde gözlemlemek mümkündür.

80 Sâbûnî, *Tefsîru âyâti'l-ahkâm*, II. 218.

KUR'AN'A GÖRE "ÖTEKİ"NİN KONUMU*
-EHL-İ KİTAP'LA İLGİLİ AYETLERİN KLASİK YORUMUNA ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM-

Kur'an-ı Kerim, kendisini "en doğruya ileten ilâhî bir rehber"[1] olarak niteler. Bu nitelemeye göre, mutlak hakikate vâsıl oluş ve uhrevî-ebedî kurtuluş, Müslümanlar nezdinde Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği dinde ortaya konan ilke ve öğretilere uygun bir yaşam sürmekle eşdeğer bir anlam ifade eder. Ancak, bu inanç, -sadece bize ait olduğu için-, 'öteki' (Ehl-i kitap) açısından tamamen göreceli ve hatta yanlış bir inanç olarak algılanır. Zira, herhangi bir din mensubunun, hem kendisinin bâtıl bir dine inandığını kabul etmesi, hem de o dinin müntesibi olarak hayatını sürdürmesi, her ne kadar "saçma olduğu için inanıyorum" ve benzeri anlayışlara kimi çevrelerde rastlamak mümkün olsa da, esas itibariyle insanın doğasına aykırı bir durumdur. Bu itibarla, nasıl ki bir Müslüman için kurtuluşun tek yolu, Kur'an'ın öğretilerine inanıp bunları pratik yaşama aktarmaktan geçiyorsa, bir Yahudi ve Hıristiyan için de kurtuluş, pek tabii ki Tevrat ve İncil öğretisine bağlılıkla eşdeğer anlam ifade edecektir.

Her din mensubunun, mutlak doğruyu sadece kendi inançlarının temsil ettiği düşüncesi, insanlık tarihi kadar köklü ve kadîm bir olgudur. Kur'an'ın, "Onlar: Yahudi veya Hıristiyanlardan başkası cennete giremeyecektir, dediler. Bu onların kuruntusudur! De ki: Eğer söylediklerinizde samimi iseniz, iddianızı kanıtlayın!"[2] şeklindeki ifadesi de bu olgunun Medine döneminde Müslümanlar ile Ehl-i Kitap arasında dogmatik bir polemiğe dö-

* Bu yazı, Cafer Sadık Yaran'ın editörlüğünde hazırlanan ve 2001 yılında Kaknüs Yayınları arasında çıkan "*İslam ve Öteki*" isimli kitabın 163-216. sayfaları arasında Mehmet Okuyan ve Mustafa Öztürk imzasıyla yayımlanan makalenin, Sayın Mehmet Okuyan'ın muvafakatıyla gözden geçirilmiş ve gerek üslup gerekse içerik olarak yeniden düzenlenmiş formudur.

1 17. İsrâ, 9.

2 2. Bakara, 111.

nüşen formunu yansıtmaktadır. Allah, iki taraf arasındaki bu polemiğe atıfta bulunarak, cennete girme iddiasının mahza kuruntu olduğu gerçeğinin sadece Ehl-i kitap için değil, aynı zamanda Müslümanlar için de geçerli olduğuna işaretle 4. Nisâ suresi 123. ayette, "(Kurtuluş,) ne sizin kuruntularınıza, ne de Ehl-i kitab'ın kuruntularına göre olacaktır"[3] buyurmuş; böylece, seçkin ümmet olma iddiasının yanı sıra cenneti sadece kendi dindaşlarına tahsis etmenin, aşkın boyutta hiçbir değer taşımadığını beyan etmiştir.

Bu beyana göre, uhrevî kurtuluş ve cennete nail oluş üzerine iddiada bulunmak, kuruntudan öte bir anlam ifade etmemektedir. İşte tam bu noktada, bizzat Kur'an'ın kurtuluşun yegane yolu ve Allah katında tek makbul din olarak takdim ettiği "teslim oluş"la (islâm) ilgili olarak şunları sormak gerekir: Acaba bu, tüm zamanlar için geçerli olan ilâhî öğretileri temsil eden [i]slâm mı, yoksa Hz. Muhammed'den sonra özellikle fıkıhçılar ve kelâmcılar tarafından kurumsallaştırılan ve bu çerçevede şeriata eşitlenen [İ]slâm mıdır? Kur'an'da, Hz. Peygamber'in tebliğ ve teybin ettiği öğretilere inananları temsil eden 'Mü'minler'in dışında başka din mensuplarının da kurtuluşa erme ihtimalinden söz edilmekte midir? Kur'an'ın kurtuluş için gerekli gördüğü önkoşullar nelerdir? Vahiy tarihinin Medine döneminde sık sık ilâhî hitaba konu olan Ehl-i kitab'ın, bu hitabın öğretisel bütünlüğü içerisindeki konumu nedir? Kur'an'ın, özellikle Medine dönemindeki siyasî konjonktüre bağlı olarak ötekileştirdiği Ehl-i kitap karşısındaki tutumu her zaman aynı mı mıdır; yoksa değişken midir? Şayet değişkense, bu değişkenliğe yol açan olan fak-

3 İbn Kesîr, bu ayetin iniş sebebi hakkında Katâde'den (ö. 118/736) şunları aktarmaktadır: "Bize anlatıldığına göre [o dönemde] Müslümanlarla Ehl-i Kitap bir övünme yarışma girmişlerdi. Ehl-i Kitap, 'Bizim peygamberimiz sizinkinden daha eski, kitabımız da sizin kitabınızdan önce vahyedildi. Dolayısıyla biz Allah'a sizden daha yakınız' iddiasını ileri sürdü. Müslümanlar da bu iddiaya, 'Allah'a biz daha yakınız. Çünkü bizim peygamberimiz son peygamberdir; kitabımız ise, kendinden önceki kitapların hükmünü tümüyle ortadan kaldırmıştır' şeklinde karşılık verdi." İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 557. Bu rivayetin muhtelif versiyonları için ayrıca bkz. Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, I. 482; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 565; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, II. 208; Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl*, I. 406. Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 254.

törler nelerdir? Son olarak, Kur'an'daki veriler çerçevesinde bugün başta Ehl-i kitap, yani Yahudiler ve Hıristiyanlar olmak üzere sair din mensuplarına davranış tarzımız nasıl olacaktır? İslâm adında bir dinin varlığından hiç haberdar olmayanların veya bu dinin öğretileri kendilerine yanlış aktarılanların durumu ne olacaktır?

İşte bu çalışmada, Kur'an'ın metinsel ve öğretisel bütünlüğü içinde bütün bu sorulara makul bir cevap aranacaktır. Çalışmanın seyri içerisinde birtakım değerlendirmelerde bulunulacak; ancak katıksız nesnellik veya mutlak doğruyu ortaya koyma iddiasından mümkün mertebe kaçınılacaktır.

Kavramsal Çerçeve: "Din" ve "İslâm"

(ı) Din. Dilciler, 'din' kelimesinin Arapça *deyn* kökünden mastar veya isim olduğunu kabul ederler. Cevherî (ö. 400/1009), dinin (ı) âdet, durum; (ıı) ceza, mükâfat; (ııı) itaat şeklinde üç anlamını verir ve terim olarak dinin bu son anlamdan geldiğini belirtir.[4] İbn Manzûr (ö. 711/1311) bunlara, hesap ve İslâm anlamlarını da ekler.[5] Buna karşılık Râgıb el-İsfehânî (ö. 503/1109) sadece itaat ve ceza anlamını kaydeder; ayrıca kelimenin istiâre yoluyla şeriat mânasında kullanıldığını belirtir.[6]

Kur'an'ın doksan iki ayetinde geçen din kelimesi, zikredildiği yerlerde, yönetme, yönetilme, itaat, hüküm, tapınma, tevhid, is-

4 Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh*, Beyrut 1979, "dyn" md.

5 Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, Kahire trz., II. 1469. Arapça dışındaki Sâmî dillerin yanı sıra Farsça ve Sanskritçe gibi diğer bazı dillerde de din kelimesini andıran sözcükler vardır. Ârâmî-İbrânî dilinde din 'hüküm', *daino* ise Arapça'daki *deyyân* gibi, hüküm sahibi anlamına gelir. Pehlevî dilinde (Eski Farsça) *daenâ* terim olarak din mânasındadır. Ayrıca Soğdca'da *dönden dın* "din, mezhep", Sanskritçe'de *dharma*dan *darm* veya *drm* din ve inanç anlamını ifade eder. Günay Tümer, "Din", *DİA*, İstanbul 1994, IX. 312.

6 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 253. Din kelimesinin Arap dilindeki yaygın kullanımlarını şu şekilde örneklemek mümkündür: (ı) *Dâne'n-nâse*: İnsanlara boyun eğdirdi. (ıı) *Dintuhum fedânû*: Onlara üstün geldim ve onlar da [bana] itaat ettiler. (ııı) *Dintu'r-racül*: Adamın hizmetine girdim. (ıv) *Mâ zâle zâlike dînî*: Benim âdetim [ya da yaşam tarzım] budur. (v) *Kemâ tedînü tüdânu*: Ne yaparsan karşılığını görürsün. Bkz. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, II. 1467-1470. Din kelimesinin Kur'an'daki kullanımları hakkında geniş bilgi ve örnekler için ayrıca bkz. Mevdûdi, *Kur'an-ı Kerim'de Dört Terim*, çev. Cahit Koytak, İstanbul 1989, s. 155 vd.

lâm, şeriat, hudûd, âdet, ceza, hesap ve millet gibi çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Bunun yanında, kelimenin Kur'an'da ifade ettiği mâna, on altı yerde geçen hak din,[7] dosdoğru din,[8] hâlis din[9] ve on üç yerde geçen, dinde samimi olma ve/ya dini Allah'a has kılma[10] şeklinde vurgulanmıştır. Diğer taraftan bu kelime, gerek Mekke gerekse Medine döneminde sadece Müslümanların değil başkalarının inançlarını ifade etmek için de kullanılmıştır. Sözgelimi, Mekke döneminde vahyedilen, "Sizin dininiz size benim dinim bana"[11] mealindeki ayette, müşriklerin ahlâkî değer sistemleri[12] ve pratik yaşam tarzları bir din olarak tanımlanmıştır.[13] Medine döneminde ise, bütün insan toplulukları muhatap alınarak, "Bütün dinlere üstün kılmak üzere peygamberini doğruluk rehberi olan Kur'an ve hak din ile gönderen O'dur"[14] mealindeki ayetle Kur'ânî öğretinin dışındaki tüm yaşam biçimleri birer müstakil din olarak takdim edilmiştir.

Öte yandan Medine döneminin çok dinli yapısı içinde, "Şüphesiz, Allah katında din islâmdır";[15] "*Kim islâmdan başka bir din ararsa, (bilsin ki o din) kendisinden kabul edilmeyecek ve o ahirette kaybedenlerden olacaktır*"[16] mealindeki ayetlerde, cennete sadece kendilerinin gireceklerini iddia eden Yahudi ve Hıristiyanların durumlarına açıklık getirilmiş; böylece din ile islâm terimleri bir bakıma özdeş kılınmıştır. Bu yüzden, bütün peygamberlerin getirdiği dinlerin gerçekte islâm olduğu kabul edilmiştir.[17] "Elçi'nin sizin huzurunuzda ve sizin de tüm insanlığın huzurunda gerçeğe tanıklık etmeniz için geçmiş çağlarda da bu ilâhî mesaj-

7 48. Feth, 28; 61. Saf, 9.
8 9. Tevbe, 36; 30. Rûm, 30,43; 98. Beyyine, 5.
9 39. Zümer, 3.
10 Bkz. 7. A'râf, 29; 10. Yûnus, 22; 29. Ankebût, 65; 31. Lokman, 32; 40. Ğâfir, 14; 98. Beyyine, 5.
11 109. Kâfirûn, 6.
12 Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1316 (3. not).
13 Benzer şekilde, 12. Yûsuf suresi 76. ayetteki, "Melik'in dini" terkibi ile, 40. Ğâfir suresi 26. ayette Firavun'un dile getirdiği, "Onun [Musa] sizin dininizi değiştirmesinden korkuyorum" ifadesindeki 'din' kelimesi de yine bu anlamda kullanılmıştır.
14 48. Feth, 28.
15 3. Âl-i İmrân, 19.
16 3. Âl-i İmrân, 85.
17 3. Âl-i İmrân, 85; 4. Nisâ, 125; 5. Mâide, 3; 42. Şûrâ, 13.

da da sizi Müslümanlar olarak isimlendiren O'dur"[18] ayetinde dile getirilmek istenen de bu olsa gerektir. Öteden beri yegane aslî ve hakikî dinin, mutlak manâda Allah'a teslimiyeti ifade eden ve tüm peygamberlerin ortak mesajı olan islâma tekabül ettiği gerçeği, "*Dini ikame edin ve bu konuda ayrılığa düşmeyin diye Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi Allah size de din kıldı*" mealindeki 42. Şûrâ 13. ayette çok daha yalın bir şekilde beyan edilmiştir.

Bu ayetin klasik tefsirlerdeki yorumuna göz attığımızda, Hz. Nuh'tan Hz. Peygamber'e kadar süregelen bu ilâhî vahiy geleneğinde din adına vaz edilen temel ilke ve öğretileri, salt haram ve helallere veya muharremât hükümlerine indirgeyen[19] birkaç görüş dışında genellikle şu izahla karşılaşmaktayız: Ayette isimleri anılan peygamberlerin getirdikleri dinî öğretiler temelde müşterekti. Bu yüzden onların tümüne aynı genel prensipler vahyedilmiştir. Burada ikamesi istenen din, Allah'ın birlenmesini, O'na itaati ve peygamberlerine, kitaplarına, ahiret gününe ve meleklere inanan bir kişinin ifa etmekle yükümlü olduğu diğer [dinî-ahlâkî] görevleri ifade eden islâm -büyük harfle yazılması gereken müesses İslâm değil- dinidir. Zaten şeriatlar da toplumların içinde bulundukları duruma göre, onların menfaatlerini temin maksadıyla vazedilmiş ve bu yüzden zaman içerisinde farklılık ve çeşitlilik göstermiştir. Allah, bu gerçeği ifade etmek için, "Sizden her biriniz için bir şeriat ve yol (program) belirledik"[20] buyurmuştur.[21] Çoğunluk müfessirlerin dile getirdiği bu anlayış, Endülüslü müfessir İbn Cüzey (ö. 741/1340) tarafından şu şekilde özetlenmiştir:

> İnanç ilkeleri hususunda Hz. Muhammed'in dini ile diğer bütün peygamberlerin dini müşterekti. İşte [mezkur] ayette kastedilen de budur. Allah Teâlâ bu [gerçeği], dini [*ed-dîn*], yani Allah'ın birlenmesi, O'na boyun eğilmesi ve elçilerine, kitaplarına ve ahiret gününe iman edilmesi anlamına gelen "islâmı ikame edin" sözüyle ortaya koymuş-

18 22. Hacc, 78.

19 Bkz. Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, IV. 122; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VII. 276.

20 5. Mâide, 48.

21 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 463. Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XVI, 8; Nesefî, *Medârik*, IV. 102; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, IV. 529-30; Yazır, *Hak Dini*, VI. 4228.

tur. Tikel şer'î hükümlere gelince; bunlar değişkenlik arzederler; dolayısıyla burada kastedilen, mezkur vasıftaki [şer'î] hükümler değildir.[22]

Söz konusu ayetin metinsel bağlamından da anlaşılacağı üzere, burada geçen din kelimesi, peş peşe gelen her sistemde farklı mahiyetler kazanan şer'î hüküm ve kanunlar anlamındaki 'din'i ifade etmemektedir. Bu husus, bazı hadislerde de açıkça dile getirilmiştir. Mesela bir hadiste, "Allah nezdinde dinin aslı haniflik ve islâmdır" buyurulmuştur.[23] Peygamberlerin baba bir kardeş olduklarını (*evlâd-ı allât*) bildiren bir hadiste ise,[24] gerçekte bütün hak dinlerin temel prensiplerde müşterek olduğuna işaret edilmiştir. İşte bu anlam düzeyinde din kavramı, inanç ve ahlâkî değerler sistemini ifade etmektedir.[25] Buna göre denebilir ki, Allah'ın Hz. Nuh'tan itibaren ikamesini istediği din; iman, ibadet ve ahlak üçgeninde şekillenen ve bütün zamanlara hitap eden *ed-dîn* olup, bu dinin gerçek mahiyeti Allah ile insan arasındaki ilişki düzeyinde ifadesini bulur. Yani Allah'tan insana doğru hakimiyet ve buyruk; insandan Allah'a doğru ise boyun eğme, saygı, kulluk ve emirlere itaat... Emirlere itaat etmenin sosyal boyutu, insanlar arası ahlâkî ilişkiler olarak yansır. Dolayısıyla bu mahiyet, tabiatı gereği zaman ve mekanı aşar. Bundan dolayı, zaman ve mekana bağlı müesses yapılar (vahiy, kitap, peygamber, mabet, ümmet, hukuk vs.) bizzat din değil, orijinal ve aslî dinin tarih içerisindeki farklı tezahürleri ya da kısaca dinî somutlaştırmalardır.[26]

Buna karşın, dini normatif hukuk düzenine eşitleme eğiliminde olan bazı son devir müfessirleri, din kelimesinin geçtiği ayetlerin hemen hepsinde dinin her şeyden önce bir düzene bağlı yaşama biçimi anlamına geldiğini belirtmişlerdir.[27] Buna benzer daraltıcı yorumlar, her ne kadar çok belirgin bir ideolojik eği-

22 İbn Cüzey, *et-teshîl*, IV. 18.
23 Bkz. Tirmizî, "Menâkıb", 32.
24 Bkz. Buhârî, "Enbiyâ", 48; Müslim, "Fezâil", 145.
25 Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 986 (12. not).
26 Bkz. İlhami Güler, "Din, İslam ve Şeriat", *İslâmiyât* I (1998), sayı: 4, s. 55-6.
27 Mevdûdî'nin Şeriat anlayışı hakkında bkz. Enis Ahmed, "Mevlânâ Seyyid Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin Şeriat Anlayışı", çev. Mehmet İbrahim Şaban, *İslâmiyât* I (1998), sayı: 4, s. 161 vd.

limi yansıtmasalar da, klasik dönemlerde de dile getirilmiştir. Sözgelimi, Cürcânî (ö. 816/1413), din ile 'millet'in bir olduğunu, bunların itibârî olarak ayrıldığım söylemiştir. Yine o, şeriatın, kendisine uyulan bir kanunlar mecmuası olması hasebiyle din diye tesmiye edildiğini, aynı şekilde dinî yaşantı formunun, pratikte doğrudan bir mezheple bağlantılı olmasından dolayı "mezhep" olarak da anıldığını belirtmiştir.[28] Bâkıllânî (ö. 403/1013) ise "mezhep"i dinin muhtelif manâları arasında göstermiştir. Çünkü ona göre mezhep, bir dinî topluluğun belli bir inanca sadakat göstermesine, emirlerine itaat edip bunları yerine getirmesine delâlet yönünden "din" anlamına gelmektedir.[29]

İslâm alimleri dini tanımlarken de genellikle müesses-kurumlaşmış İslâm dini çerçevesinde bir tanım geliştirmişlerdir. Mesela, Cürcânî dini, "akıl sahiplerini Hz. Peygamber'in bildirdiği gerçekleri kabule çağıran ilâhî bir kanundur"[30] şeklinde tanımlamış ve bu tanım sonraki dönemlere ait bazı kaynaklarda da tekrar edilmiştir.[31] Buna mukabil, özellikle son devirde yetişen bazı İslâm âlimleri, din kelimesinin Kur'an'daki geniş anlamına uygun düşen tarifler yapmışlardır. Mesela Muhammed Abduh'a göre din, insanın, kendisinden talep edilen vecibeleri tam bir teslimiyetle yerine getirmek suretiyle yaratıcısına boyun eğmesidir.[32] Reşid Rıza ise dini, kişinin kendi çabasıyla öğrenemediği, sadece vahiy kanalıyla erişebildiği gerçekler bütünü olarak tanımlar.[33] Seyyid Hüseyin Nasr'a göre din, insanı gerçeğe bağlayan şeydir.[34] Muhammed Esed ise, en genel anlamda ahlâkî değerler sistemi şeklinde tanımladığı din kavramına, "*Dinde zor-*

28 Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1995, s. 105-106.

29 Bkz. Bâkıllânî, *et-Temhîd*, s. 345.

30 Cürcânî, *Ta'rîfât*, 105.

31 Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Mısır 1306, "dyn" md. Benzer şekilde Ali Ünal da din-tekerlek benzetmesinden hareketle, din tekerleğinin çevresini şeriat hükümlerinin oluşturduğunu söylemiş ve böylece o büyük 'd' harfiyle yazdığı din kelimesini müesses İslam'a eşitlemiş, hatta Müslüman olmayı şeriatın [Ünal, bu kelimeyi de büyük harfle yazmıştır] hükümlerini kabul etme şartına bağlamıştır. Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, İstanbul 1986, s. 126.

32 Muhammed Abduh, *Tefsiru cüz'i 'amme*, Kahire 1994, s. 103.

33 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, II, 69.

34 Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm: İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul 1985, s. 15.

lama yoktur" mealindeki 2. Bakara 256. ayet ekseninde şöyle bir açılım getirir:

> *Dîn* terimi, hem ahlâkî olarak emredici kanunların muhtevasını ve hem de onlara uygun davranmayı ifade eder; ve sonuçta, terimin en geniş anlam çerçevesini yansıtır: Yani, içerdiği inançla ilgili prensipleri ve bu prensiplerin pratik yansımalarını olduğu kadar, insanın ibadet ettiği varlığa karşı yaklaşımını, dolayısıyla "itikad" kavramını da içine alır. Bunun "din", "inanç", "dinî müeyyideler" yahut "ahlak sistemi" olarak çevrilmesi, terimin hangi bağlamda kullanıldığına bağlıdır. Yukarıda inanç veya din ile ilgili her konuda zorlamanın (*ikrâh*) kesin olarak yasaklanmasına dayanan bütün İslâm hukukçuları, istisnasız olarak, zorla din değiştirmenin her şart altında geçersiz ve temelsiz olduğu ve inanmayan bir kişiyi İslâm'ı kabule zorlamanın büyük bir günah teşkil ettiği görüşünü benimsemişlerdir. Bu, İslâm'ın, inanmayanların önüne "ya İslâm ya kılıç" alternatifi koyduğu şeklindeki yaygın anlayışı geçersiz kılan bir hükümdür.[35]

(ıı) İslâm. Arapça'da *esleme* fiili, geçişsiz haliyle 'teslim olmak'; geçişli hâliyle ise 'bir şeyi birine teslim etmek'[36] anlamına gelir. İslâm da bu fiilden türetilmiş bir mastar-isim olarak, boyun eğme ve teslimiyeti ifade eder. Bildiğimiz kadarıyla câhiliye döneminde dinî içerikli bir anlam atfedilmeyen İslâm[37] kelimesinin etimolojik kökeni "s-l-m"dir. Bu kelime, barış ve esenlik anlamına gelir. Aynı şekilde kelimenin türevleri arasında yer alan *tesâlüm* ve *müsâleme*, karşılıklı sulh/barış; *selam* ve *selamet* ise esenlik mânası içerir. Reşid Rıza, İslâm kelimesinin semantik yapısına dair şunları kaydeder: "İslâm, *esleme* fiilinin mastarı olup boyun eğme ve teslim olma anlamına gelir. Bunun yanında, teslim etme anlamını da içerir. Nitekim birine herhangi bir şey teslim eden kişi, *eslemtü'ş-şey'e ilâ fülân* der. Kelime ayrıca 'esenliğe' giriş anlamına da gelir. *Silm* ve *selm* kelimesi, barış ve esenlik anlamını ifade eder. Nitekim kelimenin 2. Bakara 208. ayette bu anlamda kullanıldığını görmekteyiz. Kelime, lâm harfinin harekeli formuyla [selem], herhangi bir şeyin saf ve hâlis olanını ifade eder. "[Bu amaçla] Allah size bir örnek olay anlat-

35 Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 78 (249. not).
36 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, III. 2079.
37 Güler, *Din, İslam ve Şeriat*, s. 52.

maktadır: Nitekim, "*Tümü birbiriyle ihtilaflı birçok ortağı olan kimsenin emrindeki adam ile, tamamen bir kişiye bağlı bulunan adamın hikayesi*" mealindeki 39. Zümer 29. ayette bu anlamda kullanılmıştır. İslâm'ın hak din olarak isimlendirilmesi, kelimenin sözlükteki tüm anlamlarına uygun düşmektedir. Ancak bu anlamların en öncelikli olanı, özellikle de bu bağlamdaki son anlamı, yani bir şeyin hâlis olması anlamıdır. 4. Nisâ 125. ayet de bunu teyit etmektedir. Hz. İbrahim birçok surede *müslüman* olarak nitelendirilmiştir. Diğer peygamberler de aynı şekilde tavsif edilmiştir. Buradan çıkan sonuç şudur: "*Allah katındaki din İslâm'dır*" [3. Âl-i İmrân 19] ayetindeki hasr, peygamberlerin getirmiş oldukları tüm dinleri kapsar. Çünkü İslâm, her ne kadar bazı emirler ve bunların pratik uygulamaları değişse de, *ed-din*'in [orijinal ve aslî dinin], üzerinde ittifak edilen tümel ruhu ve özüdür... Kur'an'ın hükmüne göre gerçek Müslüman, hangi dinden olursa olsun, hangi zamanda veya hangi mekanda bulunursa bulunsun, Rahman'a eş koşma hususunda her türlü şirk şaibesinden arınmış, imanla birlikte amellerini sadece O'na has kılmış kişidir."[38]

İslâm'a giren, yani Allah'a teslim olan anlamındaki *müslim*- Türkçe versiyonuyla *müslüman*- kelimesi Kur'an'da Hz. İbrahim, Hz. Yakub'un oğulları, Hz. İsa'nın havârîleri için kullanılmış, Hz. Peygamber'den önceki peygamberlerin ümmetlerinden Hakk'a teslim olanlara isim olarak verilmiş, hatta boğulmak üzere iken iman ve teslimiyetini ifade meyanında Firavun'a da nispet edilmiştir.[39] Reşid Rıza, *islâm* kelimesinin anlam içeriğiyle ilgili olarak, "*Evet, siz [ey İsrailoğulları,] Yakub'un, son nefesini vermeye yaklaşırken oğullarına: Ben aranızdan ayrıldıktan sonra siz kime kulluk edeceksiniz? diye seslendiğine şahitsiniz. Onlar: Senin tanrına, ataların İbrahim, İsmail ve İshak'ın tanrısı olan tek Tanrı'ya kulluk edecek ve O'na teslim olacağız, diye cevap verdiler*" mealindeki 2. Bakara 133. ayetin tefsirinde hocası Muhammed Abduh'a atfen özetle şunları aktarmıştır:

38 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, III. 211-2.

39 Bkz. 3. Âl-i İmrân, 67; 2. Bakara, 133; 3. Âl-i İmrân, 52; 22. Hac, 78; 10. Yûnus, 90.

Bu vasiyetin özü, kulluk hususunda vahdaniyet inancı ve kalbin sadece Allah'a teslim olmasıdır. Bu ayetlerde İslâm kelimesinin tekrar edilmesinden maksat, aslî-hakîkî dini ortaya koymaktır. Şöyle ki, her ne kadar kabileleri arasında birtakım farklılıklar bulunsa da Araplar kendilerine özgü bir hak dinlerinin olduğunu iddia ediyorlardı. Aynı iddia Yahudiler ve Hıristiyanlar tarafından da dile getiriliyordu. İşte bu ayetler, söz konusu iddiaların geleneksel taassubun ifadesi olduğunu beyan etmiş ve Allah'ın dininin monolitik bir gerçeklik olduğunu vurgulamıştır. Bu dinin ruhu tevhid, Allah'a teslimiyet ve peygamberlerin hidayet çağrısına olumlu yanıt vermektir. Peygamberler, çocuklarına ve ümmetlerine işte bu dini vasiyet etmişlerdir. Allah'ın dininin her ümmette ve her peygamberin dilinde değişmezlik arzettiği gerçeği aşikar olduğu içindir ki Allah, "*Nuh'a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim'e, Musa'ya ve İsa'ya tavsiye ettiğimizi Allah size de din kıldı*" [42. Şûrâ, 13] buyurmuştur. Kur'an tüm peygamberlerin din konusunda müttefik olduklarını ve onun iki aslı üzerinde birleştiklerini beyan etmektedir. Bu asıllardan ilki, tevhid ve her türlü şirkten arınmayı ifade eden aklî temel; diğeri de Allah'a teslimiyet ve her davranışı Allah'a has kılmayı ifade eden kalbî temeldir.[40]

Bütün bu mülahazalardan ortaya çıkan sonuç şudur: Kur'an'da geçen islâm ve müslim kelimeleri, nüzul döneminin ardından İslâmî gelenekte şekillenen müesses İslâm ve Müslüman oluştan ziyade mutlak olarak Allah'ın otoritesine boyun eğme ve teslimiyeti ifade eder. Dahası, Kur'an'da geçen müslim kelimesiyle Allah'ın isteğine yanıt olarak oğlunu kurban etmeyi kabul eden İbrahim'in bu tavrından örnekle aşka mebni bir itaate atıfta bulunuyorsa ve yine onun ne Yahudi ne de Hıristiyan olduğu söyleniyorsa, burada söz konusu olan "İslâm"ın kelamcıların ve fıkıhçıların formüle ettikleri İslâm olmadığı kesindir.[41] Buna karşın Fazlur Rahman ve Toshihiko İzutsu, kelimenin *el-islâm* şeklindeki kullanımının -özellikle de Medine dönemindeki kullanımının- Hz. Muhammed'in ve takipçilerinin tâbi oldukları dinin özel ismini ifade ettiğini belirtmişlerdir.[42] Kanaatimizce, bu

40 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, I. 392-3.

41 Muhammed Arkoun, *İslam Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel, İstanbul 1994, s. 25.

42 Fazlur Rahman, "Kur'an'ın Bazı Temel Kavramları", [*Allah'ın Elçisi ve Mesajı: Makaleler I* içinde], çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997, s. 6; İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, s. 251-252.

görüş, bizzat Kur'an'dan değil, büyük olasılıkla Medine döneminde Müslümanlarla Ehl-i kitap arasında yaşanan gerginliklere atıfta bulunan tarihsel verilerden hareketle formüle edilmiştir.

Kısaca, Kur'an'da geçen *el-islâm* kelimesinin, esas itibariyle ve en genel anlamıyla Allah'ın iradesine ve otoritesine boyun eğme, tevazu, saygı, kulluk anlamında *dînü'l-hakk*[43] ve *dînullâh* niteleyen mastar-isim, mastar-sıfat olduğunu söylemek mümkündür,[44] ki bu da tam anlamıyla İbn Teymiyye'nin genel islâm (*el-İslâmu'l-âmm*) dediği[45] ve Fazlur Rahman'ın da küçük "i" harfiyle yazdığı[46] "islâm"a tekabül etmektedir.

Kur'an'da üç yerde *ed-dîn* ile *el-islâm* bir arada kullanılmış ve bu kullanımlarda iki kavram birbiriyle özdeşleştirilmiştir. İlgili ayetlerin ilkinde, "Allah katındaki din islâmdır"[47] buyurulmuştur. İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) bu ayetin iniş sebebiyle ilgili olarak Ebû Süleymân ed-Dımaşkî'den şöyle bir rivayet aktarmıştır: "Yahudiler, Yahudilikten, Hıristiyanlar da Hıristiyanlıktan daha üstün bir din olmadığını iddia edince bu ayet indi."[48]

Klasik tefsirlerin pek çoğunda yer almayan bu rivayetin, esas itibariyle güçlü bir hamiyet-i dîniyye saikiyle kurgulandığını ve bu sayede ayetin müesses İslâm'ın üstünlüğünü vurgulayan bir delil hâline getirildiğini söylemek mümkündür. Zira, İbnü'l-Cev-

43 48. Feth, 28; 61. Saf, 9. W. Cantwell Smith de Kur'an'da geçen şekliyle islâmın, müesses bir dinsel form olmanın ötesinde kişisel ve dinamik bir aksiyomu ifade eden bir itaat ve boyun eğişi simgelediğini belirtmiştir. W. Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1991, s. 112 vd. Smith ayrıca Kur'an'daki *el-islâm* kelimesinin Müslümanlar tarafından müesses din anlamında kullanılmasının nedenini şöyle izah etmiştir: "O tarihlerde, İslam öncesinde varolan diğer müesses dinlerin bu yeni dinî geleneği kendilerine benzetme yönündeki baskıları; Müslümanların kendi iman tasavvurlarını, müesses ve müşahhas hâle getirme arzu ve istekleri; tarihsel süreçte ulema kesiminin gerçekte gayr-i müesses olan din anlayışını dilsel ve mantıksal nitelikli bazı argümanlarla bertaraf etmeleri..." Smith, *The Meaning*, s. 100-101.

44 Güler, *Din, İslam ve Şeriat*, s. 59-60.

45 İbn Teymiyye, "İslam" lafzı teslimiyet ve esenlik anlamını içerir ki bu da ihlastır, der ve şöyle devam eder: "Bilinmelidir ki, tüm peygamberler bu anlamı içeren genel islâmla gönderilmişlerdir." Bkz. İbn Teymiyye, *Mecmû'u-fetâvâ*, Riyad 1398, VII. 623.

46 Fazlur Rahmân, *Kur'ân'ın Bazı Temel Ahlâkî Kavramları*, s. 6.

47 3. Âl-i İmrân, 19.

48 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I. 362.

zî, bu rivayeti zikretmesinin ardından muhtelif müfessirlerden naklettiği görüşlerden hiç birisinde, burada geçen din ve islâm kelimelerinin Yahudilik ve Hıristiyanlığın rakibi olarak algılanan müesses İslâm dini olduğu şeklinde izah edilmediği görülmektedir. Tam aksine, mezkur ayetteki din sözcüğü, onun Zeccâc'tan (ö. 311/923) naklettiği bir pasajda, "insanların kendisiyle Allah'a kulluk yaptıkları, emrinin gereğini yerine getirdikleri, yaşam tarzı edindikleri ve nihayet hakkında hesaba çekilip karşılığını görecekleri hususların tümünü içeren bir cins isimdir" şeklinde izah edilmiştir.[49] Yine onun İbn Kuteybe'den (ö. 276/889) aktardığı bir ifadede de İslâm, *silme* yani esenlik ve itaat altına girmek olarak tanımlanmıştır.[50]

Taberî'nin (ö. 310/922) mezkur ayete ilişkin yorumu da aynı paraleldedir. Ona göre buradaki 'islâm', Allah'a teslimiyet ve itaat, kalplerin ve dillerin bu itaati kulluk ve boyun eğişle ikrar etmeleri, emir ve yasaklar vasıtasıyla bunu pratiğe aktarmaları; sapmaksızm, O'na karşı büyüklenme duygusuna kapılmaksızın ve yine ibadet ve ulûhiyet konusunda hiçbir varlığı O'na ortak koşmaksızın tam bir teslimiyet duygusunu kalben benimsemeleridir.[51] Zemahşerî'ye (ö.538/1143) göre ise, buradaki islâm, tevhid ve adaletten ibarettir. Ki bu da Allah katındaki *ed-dîn*'in ta kendisidir.[52]

Muhammed Esed de Mekke döneminde inen Kâlem suresinin, "*Yoksa, bize teslim olanlara [müslimîn] suçlular ile aynı mı davranalım*" mealindeki 35. ayet üzerine şunları söylemiştir: "*Müslimûn* (tekili *müslim*) teriminin Kur'an'ın vahiy tarihinde ilk kullanıldığı yer, burasıdır [68. Kalem, 35]. Bu çalışmada *müslim* ve *islâm* terimleri orijinal anlamlarına uygun olarak, yani 'Allah'a teslim olan [veya 'olmuş'] kimse' ve 'insanın Allah'a teslimiyeti' şeklinde çevirdim. Aynı şey, *esleme* fiilinin Kur'an'da kullanılan bütün biçimleri için de geçerlidir. Unutulmamalıdır ki, bu terimlerin 'kurumsallaşmış' kullanımı -yani, özellikle Peygamber

49 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I. 362-3.
50 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I. 363.
51 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, III. 212.
52 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 418..

Muhammed (sav)'in izleyicileri için kullanılması- kesinlikle Kur'an sonrası bir gelişmeyi yansıtmaktadır ve bu nedenle de bir Kur'an çevirisinde yer almamalıdır."[53]

Esed'in dikkat çektiği bu tarihsel gerçek göz önüne alındığında, Firavun'un müslüman olduğunu ikrar etmesinin,[54] Hz. Yûsuf'un yaptığı duada kendisinin müslüman olarak can vermesine yönelik bir talepte bulunmasının,[55] Hz. İbrahim'in müslüman olarak nitelenmesinin,[56] bugün yaygın ve yerleşik kabul gören İslâm'dan, diğer bir deyişle, kurumsallaşmış şeriatla özdeşleştirilen dinsel yapıdan öte kelimenin sözlükteki asıl anlamını, yani Allah'a teslimiyet ve O'nun otoritesine boyun eğmeyi ifade ettiği söylenebilir.

Sonuç itibariyle İslâm, Allah'ın tebliğ ve tebyiniyle tüm peygamberleri mükellef kıldığı dinin ortak adıdır. Nitekim peygamberlerin tebliğ ettiği dinlerin inanç esaslarında hiçbir fark yoktur. Bununla birlikte, bazı konularda zaman ve şartlara bağlı olarak birtakım değişiklikler vuku bulmuştur. Ancak değişmeye konu olan hükümler, dinin dünyaya ilişkin pratik uygulama alanlarıyla (muâmelât) sınırlı kalmıştır. Bu itibarla, kısmî değişikliklerin gerçekleştiği hususlardan hareketle dinlerin temelde farklılık arzettikleri veya birbirlerini hükümsüz/geçersiz kıldığı (nesh) sonucuna müncer olan görüşler, Kur'an ışığında yeniden gözden geçirilmek durumundadır.

"ed-Dîn"in Müesses "İslâm"a, İslâm'ın "Şeriat"a İndirgenmesi

Daha önce de kısaca değinildiği üzere, Allah katındaki evrensel din (*ed-dîn*), insanlık tarihi boyunca vahiy/kitap/peygamber kanalıyla farklı toplumlara farklı şeriatlar şeklinde somutlaştırılmıştır. Nitekim, Kur'an'da, "Seni de bir şeriat üzere kıldık"[57] buyurulmak suretiyle vahiy geleneğindeki bu kuralın, Hz. Peygamber için de aynı şekilde işlediği bildirilmiştir. Bu itibarla, şe-

53 Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1177 (17. not).
54 10. Yûnus, 90.
55 10. Yûsuf, 101.
56 3. Âl-i İmrân, 67.
57 42. Şûrâ, 13.

riat, evrensel bir mahiyete sahip olan *ed-dîn*'in zaman, mekan ve toplumsal yararlar göz önünde tutularak form kazanmasıdır, denebilir. Klasik tefsir usûlünde ayetlerin mekkî-medenî şeklinde muhteva ve üslup özelliklerine göre kategorize edilmesi, 'nâsih-mensuh' ve 'esbâb-ı nüzul' gibi, kısmen de olsa nüzul dönemindeki verili durumu resmeden bahislere yer verilmesi, dinin tarihsel ve kültürel bir yapı içerisinde form kazanırken toplumsal faydaların (mesâlih) nazar-ı dikkate alındığının en açık göstergesidir.[58]

Nüzul dönemindeki olgusal gerçeklik bu şekilde tezahür etmesine karşın, Müslümanlar tarihsel süreçte, VII. yüzyılın başlarında Arabistan'da Hz. Muhammed ve Kur'an vasıtasıyla somutlaşan şeriatı, "İslâm Dini" diye tesmiye etmişlerdir. Böylece sabit ve evrensel ed-dîn Kur'an'daki şeriata, Kur'an'daki şeriat da İslâm'a eşitlenmiştir. Bu eşitlemeler sonucunda *ed-dîn*, *islâm* ve *şeriat* aynı şeyi ifade eder hâle gelmiştir. Hâl böyle olunca, *din* ve *islâm* terimleri de, en doğruyu, en mükemmeli temsil eden müesses dini, yani Allah'ın Hz. Nuh'tan, hatta Hz. Âdem'den bu yana tüm insanlara gönderdiği ortak ilâhî mesajın adını değil, sadece Hz. Muhammed'in takipçilerini niteleyen oldukça dar bir anlam kazanmıştır. Sonuçta, Kur'an'ın, "Allah katındaki din İslâm'dır"; "Allah size din olarak İslâm'ı seçti" şeklindeki ifadeleri, kurumsallaşan İslâm'a atfedilmiş ve bu atfın mantıksal uzantısı, anılan kategori dışında kalan tüm insanların peşinen kâfir sayılmasını iktiza etmiştir. Bu dışlamacı yaklaşımın mukadder sonucu olarak, diğer dinlere ve onların mensuplarına yönelik Kur'ânî övgüler ya te'vil edilmiş, ya da Hz. Peygamber zamanındaki Ehl-i kitap'tan Müslüman olan birkaç kişiye indirgenmiş veyahut ilgili ayetler hükmü ilga edilen (mensuh) ayetler kategorisine dahil edilmiştir.

Müslümanların "öteki"ne bakışını biçimlendiren bu dışlamacı tavrın, sadece İslâm dairesi dışındakilere yönelik olduğu zannedilmemelidir. Bilakis bu tavır, tarih boyunca çeşitli Müslüman gruplar arasında da belli şekillerde kendini göstermiştir. Öyle ki, geçmişte, itikâdî mezhepler arasındaki polemikler çerçe-

58 Güler, *Din, İslam ve Şeriat*, s. 67.

vesinde sırf kendisi gibi düşünmediği veya dinî metinleri kendisi gibi anlayıp yorumlamadığı için, kendisine muhalif addettiği Müslümanları inkarcılıkla itham etmek, adeta bir gelenek hâline gelmiş; bir kimsenin ehl-i kibleden olması, onun kurtuluşu için yeterli görülmemiş; dahası, kurtuluşa giden yolun sadece bir fırkaya intisap etmekten geçtiği düşüncesi bir dogma hâline getirilmiştir. Sözgelimi, Sünnîliği doktrine eden bazı alimler, "İslâm ümmetinin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını" bildiren bir hadisin literal anlamından hareketle, bu sayının pratikteki karşılıklarını tek tek belirlemişler ve bu çerçevede kurtuluşa eren fırkai nâciyeyi de (kurtuluşa eren grup) Ehl-i Sünnet'e eşitlemişlerdir. Bu anlayışın doğal sonucu olarak, Şia ve Mu'tezile başta olmak üzere, Ehl-i Sünnet dışı fırkaların pek çoğu, her ne kadar teorik düzeyde İslâm dairesi içinde gösterilseler bile son kertede bid'at ehli olmaktan kurtulamamışlardır. Böylece Allah'ın razı olduğu dinin müntesipleri, mutlak doğrunun temsilcisi sıfatını taşıyan Ehl-i sünnet mezhebine mensup Müslümanlara indirgenmiştir. İlk bakışta, bütün bu anlatılanların birer âfâkî iddiadan ibaret olduğu zannedilebilir. Ne var ki bunlar, müesses İslâm tarihinde asırlar boyu yaşanan ve hâlen de yaşanmaya devam eden pratik tecrübelerin tâ kendisidir. Bağdâdî'nin (ö. 429 /1037) *el-Fark beyne'l-firak* adlı eseri, bu talihsiz tecrübelerin yazıyla tescil edilmiş örneklerinden biridir. Bağdâdî bu eserini, giriş bölümündeki ifadelerinden de açıkça anlaşılacağı üzere, bazı rivayetlerde sayılarının yetmiş iki olduğu söylenen heretik fırkaları reddetmek ve kurtuluşa eren yetmiş üçüncü ve tek fırkanın Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e tekabül ettiğini göstermek maksadıyla kaleme almıştır.[59]

Bu bağlamda ümmetin yetmiş üç fırkaya bölüneceğini, biri hariç diğerlerinin cehenneme gireceğini bildiren, sıhhati tartışmalı hadisin çeşitli varyantlarını zikretmekle[60] işe başlayan Bağdâdî, kurtuluşa eren Müslümanları şöyle tanımlamıştır:

59 Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut trz., s. 3.

60 Hadis için bkz. Tirmizî, "İmân" 18; İbn Mâce, "Fiten" 17; Ebû Dâvûd, "Sünnet" 1; Dârımî, "Siyer", 74. Bu hadisin değişik versiyonlarıyla ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996, s. 21-39.

Âlemin yaratılmış olduğunu, onu yaratanın birliğini ve kıdemini, sıfatlarını, adaletini, hikmetini, O'nun herhangi bir şeye benzediğini reddetmeyi ve Hz. Muhammed'in peygamberliğini, onun risaletinin bütün insanları kapsadığını, şeriatının ebediliğini ve getirdiği öğretilerin hepsinin doğruluğunu, Kur'an'ı şeriat hükümlerinin kaynağı, Ka'be'yi de namazın kıblesi olarak kabul ve ikrar eden herkesi içine alır. Bütün bu hususları ikrar eden ve küfre götürecek nitelikte [Ehl-i Sünnet'e göre] herhangi bir bid'ate uymayan herkes *Sünnî* ve *Muvahhid*'dir.[61]

Bağdâdî, dinî İslâm'a, İslâmı Sünnîliğe, tabiatıyla Müslümanlığı da yine aynı mezhebe eşitledikten sonra cehennemlik fırkaları tek tek saymıştır. Bu sayımda Zeydiyye, İmâmiyye ve daha bir çok Şiî fırka ile, Hâricîlerin ve Mu'tezile'nin hemen bütün kolları cehennemden kurtulamayanlar kategorisine dahil edilmiştir. Bağdâdî, "İslâm Dışı Oldukları Hâlde İslâm'a Nisbet Edilen Fırkalar" üst başlığı altında pek çok fırkayı zikrettikten sonra da Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'in kurtuluşunu ifadeyle sonucu bağlamış ve burada diğer fırkaların -kendi ifadesiyle- sapıklıklarını bir kez daha özetlemiştir. Son olarak Ehl-i Sünnet'in ittifak ettiği hususları açıklamış ve bu başlık altında sıraladığı konsensus (icma) maddeleri arasında şu ilginç maddeyi de zikretmiştir:

Ehl-i Sünnet, dünyanın durduğu, sükun halinde bulunduğu ve hareketinin ancak kendisine ârız olan deprem ve benzeri olaylarla gerçekleştiği hususunda hemfikirdir.[62] Bu görüş, Dehriyye'den, dünyanın sürekli olarak yukarıdan aşağıya doğru düştüğünü iddia edenlerin görüşlerine zıttır.[63]

İslâm'ı tek bir fırkaya, hatta bu fırkanın dünyanın dönmediğine ilişkin ortak görüşünü kabule indirgeyen bu dışlayıcı anlayış, maalesef, müesses İslâm tarihine damgasını vuran anlayıştır. Zira, inanç esaslarının ele alındığı Sünnî akaid kitaplarının hemen hepsinde Ehl-i Sünnet'in dışındaki mezheplerin tamamının bâtıl olduğuna inanmak, bir anlamda cennete girebilmenin koşullarından biri olarak takdim edilmiştir. Buna karşın, diğer

61 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 13.
62 Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 60.
63 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 330.

İslâm mezheplerinin görüş ve kanaatleri polemikçi bir üslupla ele alınıp değerlendirildiği için, bu mezheplerin Ehl-i Sünnet'e yönelik gerçek bakış açısının nasıllığı sorunu tam anlamıyla çözülememiş ve meseleye tek taraflı bakma eksikliği, Kur'an'ın kuşatıcı öğretisinin kavranmasına engel olmuştur.

İşte tam bu noktada şunları sormak gerekir: Dün olduğu gibi bugün de egemenliğini muhafaza eden bu anlayışın beslendiği kaynak nedir? Acaba Kur'an'ın öğretisi, bu şekil bir dışlamacı anlayışı mı yoksa daha geniş ve kuşatıcı bir mesajı mı içermektedir? Kur'an'ın sözünü ettiği kurtuluş, müesses bir dine, hatta bu dinin bir tek fırkasına mı mahsustur; yoksa birtakım evrensel ortak paydalar üzerinde ittifak edilmesi hâlinde "öteki"nin de kurtuluşundan söz etmek mümkün müdür? Diğer taraftan Kur'an, muhatap aldığı diğer din mensuplarını her hâlükârda dışlamayı iktiza eden eden bir ilke mi belirlemiş, yoksa onların Hz. Nuh'tan beri süregelen tevhid inancını benimsemelerine yönelik davetkâr bir üslup mu kullanmıştır? Şayet burada söz konusu olan Kur'ânî üslupta birtakım değişmeler olmuşsa, bu değişiklikler hangi nedenlerden ötürü gerçekleşmiştir?

İşte bütün bu sorular, nüzul ortamı ve Kur'an'ın bütünsel bağlamı çerçevesinde sağlıklı bir şekilde yanıtlandığında, İslâmiyetin "öteki"ne nasıl baktığı hususu da büyük ölçüde belirginleşecektir. Bu soruları cevaplama girişiminde öncelikle Kur'an'ın "öteki"ne yaklaşımını Ehl-i kitap özelinde irdelemekte fayda görüyoruz.

"Ehli Kitap" Özelinde Kur'an'ın "Öteki"ne Yönelik Tutumu

Kur'an'ın vahyedildiği dönemin Mekke'sinde az da olsa bir Yahudi ve Hıristiyan varlığından söz edilmekle birlikte, Hz. Peygamber ve ashabının Ehl-i kitab'ı temsil eden Yahudi ve Hıristiyanlarla sık temasları vahiy tarihinin Medine döneminde vuku bulmuştur. Hz. Peygamber, o dönemde nüfusunun hemen hemen yarısı Yahudilerden oluşan Medine'ye[64] hicret ettiğinde,

64 Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, I. 570.

yaptığı ilk işlerden biri, bir arada yaşamanın mümkün projesi[65] niteliğindeki Medine vesikasını düzenleyip uygulamaya koymak olmuş ve bu vesika metninin 2. ve 25. maddesinde Yahudilerle Müslümanlar, vatandaşlık ve siyasal birlik temelinde tek toplum (ümmet) kabul edilmiş, herkesin dininin kendine olduğu belirtilmiştir.[66]

Vahiy sürecinde Ehl-i kitap hakkında nazil olan ilk ayetler incelendiğinde, hitabın oldukça yumuşak olduğu görülür. Sözgelimi, büyük olasılıkla Mekke devrinin sonlarında veya Medine döneminin ilk zamanlarında inen 29. Ankebût suresinin[67] 46 ve 47. ayetlerinde, zulüm ve haksızlıktan uzak durdukları sürece Ehl-i kitap'la güzel şekilde tartışılması istenmiştir. Bu iki ayetin tefsiri bağlamında bazı müfessirler Ebû Hureyre'den şöyle bir rivayet nakletmişlerdir: "Ehl-i Kitap, Tevrat'ı İbranca okur; Müslümanlara Arapça olarak tefsir ederlerdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber; Ehl-i Kitab'ı ne doğrulayın ne de yalanlayın. Biz, sadece bize ve size indirilene inandık; bizim de sizin de ilahınız birdir; biz ona teslim olanlardanız, deyin" buyurdu."[68] Yine Mekke dönemine ait bazı surelerde, "...eğer bilmiyorsanız zikir ehline sorun"[69] şeklinde ifadelere yer verilmiş ve böylece Ehl-i kitap, referans gösterilen bir zümre olarak bir bakıma onore edilmiştir.[70]

65 Ali Bulaç, "Bir Arada Yaşamanın Mümkün Projesi: Medine Vesikası", *Bilgi ve Hikmet*, (1994), sayı: 5, s. 3.

66 Vesikanın 25. maddesi şu şekilde düzenlenmiştir: "Avf oğulları yahudileri mü'minlerle birlikte bir ümmet oluştururlar. Yahudilerin dinleri kendilerine, mü'minlerin dinleri kendilerinedir. Bu hükme hem kendileri, hem de mevlaları dahildir. Ancak, haksızlık eden veya suç işleyen, sadece kendisine ve ailesine zarar vermiş olur." Muhammed Hamidullah, *el-Vesâiku's-Siyâsiyye: Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul trz., s. 69.

67 Bu sure, İbn Abbâs, Hasen el-Basrî, Katâde, Atâ, Câbir b. Zeyd ve Mukâtil'e göre Mekkî; yine İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre ise Medenî'dir. Hibetullah b. Selâme ise, surenin ilk on âyetinin Mekke'de, diğer ayetlerinin Medine'de indiğini belirtmiştir. Ancak bunun tam aksini savunanlar da olmuştur. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI. 253.

68 Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI. 276.

69 16. Nahl, 43; 21. Enbiyâ, 7.

70 Bu iki ayetteki ehl-i zikir tabiri, İbn Abbas, Mücahid tarafından Ehl-i Kitap olarak anlaşılmıştır. Buna karşın A'meş "Ehl-i Kitap'tan Müslüman olanlar"; İbn Zeyd ise, bu tabiri "Kur'an ehli" şeklinde yorumlamış ve bu yorumunu "Zikri biz indirdik ve onu koruyacak olan da biziz" (15. Hicr, 9) ayetiyle desteklemiştir. Ne var ki, İslâmî gelenekte İbn Abbas ve Mücahid'in görüşünden çok, İbn Zeyd'in görüşüne itibar edilmiştir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VIII. 108-109.

Nüzul sürecinin bu evresinde Kur'an'ın Ehl-i kitab'a karşı yumuşak bir üslup kullandığı dikkat çekmekte, Hz. Peygamber'in hadisinde ön yargısız yaklaşımı ima eden ifade de bunu teyit etmektedir. Kuşkusuz bu veriler, Müslümanların Ehl-i kitap'la buluşacakları ilk ortak zeminde yumuşak veya en azından önyargılardan mümkün mertebe arındırılmış bir tavır takınmaları gerektiğini işaretlemektedir. Kur'an'ın Ehl-i kitab'a yönelik bu yumuşak yaklaşımının temelinde, anılan zümreyi kendisine Arap müşriklerden daha yakın gördüğü ve ilâhî kaynaklı bir dinî gelenek içinde yer almalarından ötürü en azından bir ortak paydada birleşme beklentisi içinde olduğunu söylemek mümkündür.

Ancak, siyasal birlikteliğin hukûkî metni mesabesindeki Medine vesikasına imza koyan Yahudilerin zaman içinde, başta bu sözleşme olmak üzere verdikleri sözleri tutmamaları; dahası, Müslümanlar aleyhine Mekke müşrikleriyle işbirliği yapmaları ve çeşitli ihanetlerde bulunmaları,[71] Kur'an'ın kendilerine yönelik hitabında gözle görülür bir sertleşmenin gerçekleşmesine neden olmuştur. Muhtemelen bu üslup sertleşmesine tekaddüm eden süreçte, genellikle "Ey Ehl-i kitap niçin..." şeklinde başlayan bir dizi sitemde bulunulmuş;[72] ardından da özellikle Yahudilerin gerek Hz. Musa, gerek daha sonraki İsrâiloğlu peygamberleri, gerekse Hz. Peygamber'in döneminde sergiledikleri çeşitli olumsuz tutumlarından ötürü Ehl-i kitap lanetlemeye varan bir kınamalar dizisi içerisinde çok sert ifadelere muhatap olmuştur.

Bu meyanda Kur'an, Ehl-i Kitab'ın çoğunluğunun fâsık olduğunu, gerçek kendilerine açıklandığı halde sırf kıskançlıktan ötürü Müslümanları küfre döndürmeye çalıştıklarını, kendi aralarında ayrılığa düştüklerini, bile bile hakkı gizlediklerini, Allah'ın ayetlerini inkar ettiklerini ve hakkı bâtıla karıştırdıklarını, inkarcıları dost edindiklerini, cibt ve tâğuta inandıklarını, Allah hakkında gerçek dışı beyanlarda bulunduklarını, Üzeyr ve İsa

71 Medine Yahudilerinin Müslümanlara yönelik olumsuz tutumları ve sair gayr-i ahlâkî davranışları hakkında geniş bilgi için bkz. M. İzzet Derveze, *Sîretü'r-Rasûl: Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul 1989, III. 85-138.

72 Sitem içeren bu ayetler için bkz. 3. Âl-i İmrân, 65, 70, 71, 98, 99.

gibi şahsiyetleri tanrılaştırdıklarını, hahamlarını ve rahiplerini rableştirdiklerini, kendi kitaplarını tahrif ettiklerini, ahitlerini bozduklarını belirtmiştir. Yine Kur'an, onların kendi dinlerini hafife aldıklarını, vahyin bir kısmına inanıp bir kısmını inkar ettiklerini, ilâhî mesajdaki gerçeği gizlediklerini, Allah'ın dinini ciddiye almadıklarını, onu dünyevî menfaat karşılığı sattıklarını; kendilerine gönderilen peygamberleri yalanladıklarını ve onları haksız yere öldürdüklerini, meleklere düşmanlık ettiklerini ve Allah'a verdikleri ahdi bozduklarını ifade etmiştir. Bütün bunlara ilaveten Kur'an, Ehl-i kitab'ın, dinlerinde anlamsız şekilde aşırılığa gitmelerinden, sözde Allah'ın oğulları ve gözde kulları olmaları hasebiyle cennete sadece kendilerinin gireceklerini iddia etmelerinden, Hz. İbrahim'i Yahudi veya Hıristiyan yapmaya kalkışmalarından, aralarında hüküm verilmek üzere Allah'ın kitabına davet edilmelerinden; ancak bazılarının bu çağrıdan yüz çevirmelerinden de söz etmiştir.[73]

Bütün bu sert ve suçlayıcı beyanların büyük ölçüde Medine döneminin ikinci yarısında vahyedilmiş olması dikkate değer bir husustur. Zira bu dönemde, az önce de kısaca işaret edildiği gibi, Yahudilerin gerek doğrudan doğruya Müslümanlara yönelik düşmanca tavırları, gerekse dinî ve teolojik düzlemdeki, Allah'ın oğulları ve sevgilileri olmak, cennete kendilerinden başkasının giremeyeceğini iddia etmek gibi aşırı söylemleri ve sair gayr-ı ahlâkî tutumları, Kur'an'm onlarla bir ortak paydada buluşmaya yönelik beklentisini boşa çıkarmış, tabiatıyla bu etaptan sonra inen ayetlerdeki Ehl-i kitap imajı, dosttan çok düşman olarak takdim edilmiştir.

Medine'de yaşanan siyasal ve toplumsal şartlara koşut olarak resmedilen bu olumsuz Ehl-i kitap imajına rağmen Kur'an, anılan zümreyi bütünüyle aynı kategoride değerlendirmemiştir.

73 Sırasıyla bkz. 3. Âl-i İmrân, 23. 3. Âl-i İmrân, 110; 5. Mâide, 81.; 2. Bakara, 2/109; 3. Âl-i İmrân, 72, 99, 100; 4. Nisâ, 44; 2. Bakara, 213; 2. Bakara, 146; 3. Âl-i İmrân, 70-71; 5. Mâide, 80; 4. Nisâ, 51; 4. Nisâ, 171; 9. Tevbe, 30-31; 2. Bakara, 79; 4. Nisâ, 46; 5. Mâide, 13, 41; 2. Bakara, 63-64, 100; 5. Mâide, 57; 2. Bakara, 85; 2. Bakara, 146; 3. Âl-i İmrân, 185; 2. Bakara, 87; Nisâ, 155; 2. Bakara, 97; 4. Nisâ, 155; 5. Mâide, 77; 5. Mâide, 18; 2. Bakara, 211; 3. Âl-i İmrân, 65.

Zira, muhtelif ayetlerde, bu zümrenin tümüyle aynı olmadığı, çoğunlukla fâsık olmakla birlikte içlerinde gerçekten inanan insanların da bulunduğu, bunların hem Müslümanlara indirilen Kur'an'a, hem de kendilerine gönderilen ilâhî mesajlara inandıkları, Allah'a ve ahiret gününe iman ettikleri, bu kimselerin salih insanlar oldukları, iyiliği emredip kötülükten sakındırdıkları, hayır işlerine koştukları, geceleri Allah'ın ayetlerini okuyarak secdeye kapandıkları ve kendilerine teslim edilen emanete kesinlikle hıyanet etmeme örneği çerçevesinde ahlâkî bir olgunluğa sahip oldukları belirtilmiştir.[74] Ehl-i kitab'ın bir kısmına atfedilen bu güzel vasıfların, genellikle şimdiki zaman kalıbıyla [muzarî] formüle edilmesi oldukça manidardır. Buna göre onlar, övgüye konu olan bu güzel vasıflara geçmiş zamanda değil, "şimdi", yani Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem içerisinde sahiptirler ve Kur'an da bu "şimdi"den hareketle onları övmektedir. Bu övgü üslubu, anılan nitelikteki insanların, nüzul döneminde olduğu gibi bugün de pekala mevcut olduklarına/olacaklarına işaret etmektedir.

Burada şunu da vurgulamak gerekir ki, Ehl-i kitap Kur'an vahyi karşısında homojen bir tavır sergilememiştir. Nitekim bu tarihsel gerçek, Kur'an'ın onların tutumlarından söz ederken, "çoğu" (*ekser*),[75] "bir kısmı, bir grubu" (*ferîq, tâife, ahzâb*)[76] gibi kelimelere yer vermesinden de açıkça anlaşılmaktadır. Yine Arapça'da, diğer anlamlarının yanı sıra bütünün bir kısmını ifade eden "min" edatı da Ehl-i kitap'la ilgili ayetlerde oldukça sık kullanılmıştır.[77] Bütün bu verilerden hareketle, Ehl-i kitap içerisinde Kur'an mesajına karşı olumsuz bir tutum içinde olanların yanı sıra ona karşı olumlu bir tavır takınanların varolduğunu kesin olarak söyleyebiliriz.[78]

Bu vesileyle Kur'an'ın, Ehl-i kitab'ı kendi kitaplarının buyruklarına uymaya ve uygulamaya davet etmiş olmasına da dik-

74 Bkz. 3. Âl-i İmrân, 75, 110, 113-114, 199; 4. Nisâ, 262.
75 3. Âl-i İmrân, 110; 5. Mâide, 80,81.
76 2. Bakara, 146; 3. Âl-i İmrân, 78; 5. Mâide, 13; 13. Ra'd, 36.
77 Örnek olarak bkz. 3. Âl-i İmrân, 69, 72, 75, 113, 199; 4. Nisâ, 159.
78 Mehmet Paçacı, "Kur'an'ı Kerim Işığında Vahiy Geleneğine -Kitab-ı Mukaddes Bağlamında- Bir Bakış", *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara 2000, s. 86.

kat çekmek gerekir. Söz konusu davetlerin tümünü Kur'an'ın en son inen surelerinden biri olan Mâide suresinde yer alması oldukça anlamlıdır. Kur'an, 5. Mâide suresi 43. ayette, nüzul dönemi Yahudilerinin ellerinde bulunan Tevrat'ı, kendisinde Allah'ın hükmü bulunan bir kitap olarak nitelemiş ve bu kitap ellerinin altında olduğu halde Hz. Peygamber'in hakemliğine başvurmalarından dolayı Yahudileri kınamıştır. Aynı surenin 47. ayetinde ise, İncil'e uyanlara, Allah'ın vahyettikleri doğrultusunda hüküm vermeleri emredilmiştir. Yine aynı surenin 66. ayetinde Ehl-i kitab'ın, Tevrat ve İncil'in mesajını hayata geçirmeleri hâlinde çeşitli nimetlere kavuşturulacakları bildirilmiş; 68. ayette ise Yahudi ve Hıristiyanlara, Tevrat, İncil ve kendilerine indirilen öğretilere tam anlamıyla uyup, bunların gereğini yerine getirmedikleri sürece sağlam bir dinî temel üzerinde olamayacakları ikazında bulunulmuştur. Öte yandan 3. Âl-i İmran suresi 93. ayette Yahudilere, "şayet doğru sözlü iseniz, Tevrat'ı getirip okuyun" şeklinde bir hitapta bulunulmuştur. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209) bu ayetin tefsirinde, Hz. Peygamber'in Yahudiler'den bizzat Tevrat metninin kendisini getirmeleri talebinde bulunduğunu belirtmiştir ki, bu talep, o dönem Yahudilerinin ellerinde bulunan Tevrat'ın sağlam bir referans kaynağı olduğunu ima etmektedir.[79]

Kanaatimizce, bütün bu ayetlerin hâsılası şudur: Kur'an, nüzul dönemindeki Yahudi ve Hıristiyanların elleri altında bulunan Tevrat ve İncil'i bütünüyle muharref (bozulmuş) kitaplar olarak vasfetmemiş; bilakis, din adamlarınca birtakım yorumsal çarpıtmalar yapılmış olsa da,[80] Allah'ın hüküm ve hükümlerini muhtevî bir vahiyler mecmuası olarak takdim etmiştir.[81] Râzî, söz konusu çarpıtmayı, metinsel tahriften çok yorumsal tahrif şeklinde izah etmiştir:

79 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, VIII. 140.

80 Bkz. 4. Nisâ, 46; 5. Mâide, 13, 41.

81 Ne var ki müfessirler, son derece açık anlam örgüsüne sahip bu ayetleri birtakım zorlama yorumlara tabi tutmuşlardır. Sözgelimi, 5. Mâide 47. ayette geçen "İncil'e tâbi olanlar, Allah'ın onda vahyettiklerini uygulasınlar" ayetine ilişkin Kurtubî şöyle bir görüş aktarmıştır: "Ayetteki bu hüküm geçmişe aitti. Şimdi bu hükmün geçerliliği kalmadı [mensuh]. Onların şu an uygulamakla yükümlü oldukları hüküm, Hz. Muhammed'e iman etmeleridir. Zira bu hüküm İncil'de mevcuttur." Kurtubî, *el-Câmi'*, VI. 137.

Tahriften maksat şudur: Asılsız şüpheler ortaya atmak, bozuk te'viller yapmak ve birtakım sözcük oyunlarıyla lafzı nesnel anlamından soyutlayıp ona öznel bir anlam yüklemektir. Tıpkı bugün bazı bid'at ehlinin kendi görüşlerine ters düşen ayetlere ilişkin yorumları gibi. Tahrif konusundaki en doğru görüş budur.[82]

Bu akış içerisinde, Kitâb-ı Mukaddes'te geçtiği şekliyle Hz. Musa ve Hz. İsa tarafından tebliğ edilmiş olan ahlâkî ilkelere göz attığımızda, bunların hemen hepsinin bazı üslup farklılıklarıyla birlikte Kur'an'da da zikredildiğine tanık oluruz. Ancak, gerek Hz. Musa'nın "On Emir"inde, gerekse Hz. İsa'nın "Dağ Vaaz"ında olduğu gibi, bu ilkeler Kur'an'da bir bütün olarak sunulmamış, Mekkî ve Medenî surelerde bölümler hâlinde ve çoğu kez herbiri ayrı konu hakkında konulmuş bir hüküm olarak zikredilmiştir.[83] Konunun zihinlerde daha da somutlaşması için Tevrat'ın "Çıkış" bölümünün 20. bâbında geçen on emrin -mahallî ve şartlı bir vecibe olarak kabul edilen Sebt günü hariç- Kur'an tarafından da aynen tasdik edildiğini söylemek ve bu noktada anılan emirlerin Kur'an'daki karşılıklarına atıfta bulunmak son derece faydalı olacaktır:

Çıkış: 20/3: Karşımda başka ilahlar olmayacaktır. Krş. 2. Bakara, 83; 19. Nahl, 36; 17. İsrâ, 23; 72. Cin, 18.

Çıkış: 20/4: Kendin için oyma put... yapmayacak ve onlar önünde secde etmeyeceksin... Krş. 22. Hacc, 30.

Çıkış: 20/7: Rabbinin ismini boş yere ağzına almayacaksın. Krş. 2. Bakara, 224-225; 5. Mâide, 89.

Çıkış: 20/12: Babana ve anana hürmet et. Krş. 2. Bakara, 83; 17. İsrâ, 23; 29. Ankebût, 8; 31. Lokman, 14; 46. Ahkâf, 15.

Çıkış: 20/13: Katletmeyeceksin. Krş. 4. Nisâ, 29; 5. Mâide, 33; 8. En'âm, 151; 25. Furkân, 68.

Çıkış: 20/14: Zina etmeyeceksin. Krş. 17. İsra, 32; 24. Nûr, 30-31; 25. Furkân, 68.

82 Fahreddin er-Razi, *Mefatihu'l-ğayb*, X. 118. Söz konusu tahrifin metinden öte yorumda vuku bulduğu konusunda ayrıca bkz. Reşid Rıza, *Tefsiru'l-menar*, V. 114.

83 Abdullah Draz, *Kur'an'a Giriş*, çev. Salih Akdemir, Ankara 2000, s. 71.

Çıkış: 20/15: Çalmayacaksın. Krş. 5. Mâide, 38; 60. Mümtehine, 12.

Çıkış: 20/16: Komşuna karşı yalan şehadet etmeyeceksin. Krş. 22. Hacc, 30; 25. Furkân, 72.

Hiç şüphesiz, Tevrat ile Kur'an arasındaki kesişme noktaları sadece bu emirlerle sınırlı değildir. Şöyle ki:

Çıkış: 22/21: Garibe haksızlık etmeyeceksin ve ona gadretmeyeceksin. Krş. 4. Nisâ, 36.

Çıkış: 22/22: Hiçbir dul kadını ve öksüzü incitmeyeceksiniz. 4. Nisâ, 10-127; 93. Duhâ, 9.

Çıkış: 22/31: Bana mukaddes adamlar olacaksınız. Krş. 3. Âl-i İmrân, 79; 9. Tevbe, 108.

Çıkış: 23/1: Yalan haber taşımayacaksın. Krş. 24. Nûr, 11-19; 49. Hucurât, 12.

Çıkış: 23/2: Kötülük için çokluğun peşinde olmayacaksın. Krş. 5. Mâide, 2.

Levililer: 19/15: Hükümde haksızlık etmeyeceksiniz. Krş. 4. Nisâ, 58.

Levililer: 19/18: Öç almayacaksın. Krş. 3. Âl-i İmrân, 134.

Levililer: 19/35: Uzunluk, tartı, miktar ölçülerinde haksızlık etmeyeceksiniz. Krş. 17. İsrâ, 35; 83. Mutaffifîn, 1-3.

Bu durum aynıyla İncil için de geçerlidir. Öyle ki, Hz. İsa'nın "Dağ Vaazı" başta olmak üzere değişik vesilelerle dile getirdiği öğretiler, Kur'an'da da aynıyla tekrar edilmiştir. Sözgelimi;

Matta: 5/3: Ne mutlu ruhta fakir olanlara; çünkü göklerin melekûtu onlarındır. Krş. 2. Bakara, 212; 3. Âl-i İmrân, 14.

Matta: 5/4: Ne mutlu yaslı olanlara; çünkü onlar teselli edilecekler. Krş. 2. Bakara, 155-157.

Matta: 5/5: Ne mutlu halim olanlara; çünkü onlar yeri miras alacaklardır. Krş. 3. Âl-i İmrân, 133-134.

Matta: 5/6: Ne mutlu salaha acıyıp susanlara; çünkü onlar doyurulacaklar. Krş. 45. Câsiye, 21; 83. Mutaffifîn, 29-36.

Matta: 5/42: Senden isteyene ver; senden ödünç isteyene sırtını çevirme. Krş. 2. Bakara, 177; 17. İsrâ, 29; 51. Zâriyât, 19; 57. Hadîd, 18; 70. Me'âric, 24-25; 93. Duhâ, 10; 107. Mâ'ûn, 7.

Matta: 6/1: Gösteriş için iyilik yapmayınız. Krş. 2. Bakara, 264; 4. Nisâ, 38; 107. Mâ'ûn, 6.

Yeryüzünde kendinize hazineler biriktirmeyin... Fakat kendinize gökte hazineler biriktirin. Krş; 9. Tevbe, 34; 89. Fecr, 19-20.

Matta: 6/24: Hiç kimse iki efendiye kölelik edemez. Krş. 39. Zümer, 29.[84]

Bütün bu mukayeseli örneklerden de açıkça anlaşılacağı üzere, Hz. Muhammed'in, kendisinin peygamberler zincirinin son halkası olduğunu söylemesi;[85] keza, Kur'an'ın da kendisini daha önceki ilâhî mesajların tasdikçisi olan bir kitap şeklinde takdim etmesi[86] temelsiz bir iddia değildir. Bunun içindir ki Kur'an, muhataplarına: "Allah size (helal ve haram) sınırlarını bildirmeyi ve sizi daha öncekilerin yollarına hidayet etmeyi ister..."[87] der ve yine kendinden önceki peygamberleri zikrettikten sonra Hz. Muhammed'e şu şekilde hitap eder: "Onlar Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir. Öyleyse sen de onların takip ettikleri yolu izle..."[88] Diğer taraftan, Kur'an bizzat kendisinin muhteva olarak önceki kitaplarda bulunduğunu[89] ifade etmek suretiyle kaynak ve içerik birlikteliğine dikkat çeker.

Müfessirlerin Ehl-i Kitap Telakkisi

Kur'an, Ehl-i kitab'ın hepsinin aynı olmadığını, çoğu fâsık olsa bile içlerinden bir kısmının övgüye layık davranışlar sergilediğini beyan etmesine rağmen bazı müfessirler, bu tür ayetler-

84 Daha başka örnekler için bkz. Draz, *Kur'an'a Giriş*, s. 71-74.
85 33. Ahzâb, 40.
86 5. Mâide, 48.
87 4. Nisâ, 26.
88 6. En'âm, 90.
89 26. Şu'arâ, 196.

deki "min" edatıyla ayrıştırılan "bir kısmı"nı, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicreti sırasında Müslüman olduğu rivayet edilen Yahudi asıllı Abdullah b. Selâm (ö. 43/663-64) ile onun genellikle isimleri zikredilmeyen birkaç arkadaşıyla sınırlandırma yoluna gitmişler ve bu tür insanların her zaman için varolabileceklerine ilişkin en ufak bir atıfta dahi bulunmamışlardır. Bu bağlamda, "*Onlar [Ehl-i kitap] aynı değildirler*" şeklinde başlayan 3. Âl-i İmrân 113 ve devamındaki ayetlerin inişi Abdullah b. Selâm ve diğer birkaç arkadaşının Yahudilikten İslâm'a geçiş hikayesiyle sınırlandırılmıştır.[90] Hatta bazı müfessirler, Allah'ın övgüsüne mazhar olan insanların başka din mensupları arasında da bulunabileceğini pek makul görmediklerinden olsa gerek, ayetin baş tarafında bulunan "onlar aynı değillerdir" ifadesini, Yahudilerle Hz. Muhammed ümmeti arasında bir mukayese olarak algılamışlar ve böylece ayete, "Bu Yahudi topluluğu Hz. Muhammed'in ümmetiyle eşit düzeyde değildir" şeklinde bir anlam yüklemişlerdir.[91] Aynı şekilde, "Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler sana indirilene sevinirler. Fakat şu hiziplerden O'nun bir kısmını inkar edenler vardır"[92] mealindeki ayette adı geçen "kitap verilen kimseler" de yine Abdullah b. Selâm'a indirgenmiştir.[93] Müfessir Beğavî bu bağlamda oldukça ilginç bir görüş naklet-miştir:

> Başlangıçta rahmân kelimesi Kur'an'da az zikredilmekte idi. Abdullah b. Selâm ve arkadaşları müslüman olunca bu kelimenin Tevrat'ta çokça zikredilmesine karşın Kur'an'da az geçmesinden yana duydukları üzüntüyü Hz. Peygamber'e söylediler. Allah'ın bu kelimeyi tekrar tekrar zikretmesinden ötürü sevindiklerinde, [onların bu sevincini bildiren] bu ayet nâzil oldu.[94]

90 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IV, 52-3. Râzî'nin Atâ'dan naklettiğine göre bu ayet, kırkı Necranlı, otuz ikisi Habeşistanlı ve üçü Rumlardan olmak üzere Hz. Muhammed'i tasdik eden yetmiş beş Hıristiyan hakkında inmiştir. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, VIII. 187. Ayrıca bkz. Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl*, III. 65.

91 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IV. 53-54. Taberî, İbn Mes'ûd ve Süddî'ye atfettiği bu görüşe katılmamaktadır.

92 13. Ra'd, 36.

93 İbnü'l-Cevzî bu görüşün kaynağında Mukâtil b. Süleyman'ı göstermiştir. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IV. 335.

94 Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, III, 22. Ayrıca bkz. Hâzin, *Lübâbu't-te'vîl*, III. 65.

Ne var ki, ayette geçen "kendilerine kitap verilenler" ifadesini Abdullah b. Selâm'a hasretme eğiliminde olanlar, burada çok önemli bir kurgu hatası yapmışlardır. Şöyle ki, Abdullah b. Selâm (ö. 43/663-64), genel kabul gören rivayete göre Medine'ye hicret sırasında Kuba mevkiinde Hz. Peygamber'le karşılaşmış ve orada müslüman olmuştur.[95] Halbuki, Kur'an'da "rahman" kelimesinin geçtiği ayet ve surelerin -Bakara ve Haşr sureleri hariç- tamamı Mekkî'dir.[96] Sözgelimi, bu kelimenin en fazla geçtiği [16 kez] Meryem suresi, milâdî 615 yılında gerçekleşen Habeşistan'a hicretten önce inmiş ve rivayetlere göre Hz. Peygamber'in amcasının oğlu Ca'fer b. Ebî Tâlib (ö. 8/628) bu surenin 1-40. ayetlerini Necâşî'nin huzurunda okumuştur.[97]

Söz konusu kurgu hatası, yine bir Mekkî sure olan 16. Nahl 43. ayetteki "ehl-i zikir" tabirini bir kişiye, yani Abdullah b. Selâm'a indirgemeye çalışanlar tarafından bir kez daha tekrarlanmıştır.[98] Bütün bunlara ilaveten, Ehl-i kitap'tan olup da kendilerine bırakılan emaneti aynıyla iade edenler yine Abdullah b. Selâm ve çoğu zaman adı zikredilmeyen bir grup arkadaşı;[99] Ehl-i kitap içerisinden mü'min olarak nitelenenler sadece Abdullah b. Selâm ve arkadaşları;[100] Allah'a ve ahiret gününe inanıp hayır işlerine koşan Ehl-i kitap zümresi Abdullah b. Selâm ve arkadaşları;[101] Allah'a ve hem kendilerine indirilene hem de

95 Bu konuda bkz. Mustafa Fayda, "Abdullah b. Selâm", *DİA*, İstanbul 1988, I. 134. Abdullah b. Selam'ın Hz. Peygamber henüz Mekke'de iken müslüman olduğu da nakledilmiş; ancak Horovitz, Bedir ve diğer savaşlara katılanlar arasında isminin geçmemesinde dolayı onun, Medine döneminin sonlarında Müslüman olmasının vakıaya daha uygun düştüğünü belirtmiştir. J. Horovitz, "Abdullah b. Salâm", *İA*, İstanbul 1993, I. 41.

96 "Rahmân" kelimesinin zikredildiği Fatiha, İsrâ, Meryem, Tâhâ, Enbiyâ, Furkân, Şuarâ, Neml, Yâsîn, Fussilet, Zuhruf, Kâf, Rahmân, Mülk ve Nebe sureleri Mekkî olup söz konusu kelime bu surelerde elliyi aşkın yerde zikredilmiştir. Buna karşın aynı kelime Medenî olan Bakara suresinde yalnızca bir kez, Haşr suresinde bir kez ve nüzul zamanı ihtilaflı olan Ra'd suresinde de yine bir kez zikredilmiştir. Bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-kur'ân*, İstanbul 1990, s. 307.

97 Bkz. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-kur'ân*, III. 187.

98 Bu hatalı görüş Mücâhid'e nispet edilmiştir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, IV, 450.

99 Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, I. 317; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I. 408.

100 Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, I. 342; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I. 440.

101 Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, I. 343; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I. 442.

Müslümanlara indirilene inanan, Allah'ın ayetlerini ucuz pahalara satmayanlar, Abdullah b. Selâm ve arkadaşları;[102] keza ilimde derinlik sahibi olan, Kur'an'a ve önceki kitaplara iman eden, namaz kılıp zekat veren ve ahiret gününe iman eden Ehl-i kitap zümresinin medlulü de yine Abdullah b. Selâm ve arkadaşları olarak belirlenmiştir.[103]

Müfessirler, Kur'an'ın Ehl-i kitab'ın bir kısmına atfettiği bütün bu güzel nitelikleri, Abdullah b. Selâm ile isimleri genellikle tasrih edilmeyen arkadaşlarına indirgeme işleminin yanı sıra klasik nesh mekanizmasını devreye sokmak suretiyle onlarla güzel mücadele edilmesini öğütleyen[104] ayetlerin işlevselliklerine de son vermişlerdir. İbn Kesîr'in (ö. 774/1372) Ehl-i kitap'la güzelce mücadele edilmesini öğütleyen 29. Ankebût suresi 46. ayetin neshi konusunda Katâde (ö. 118/736) ve diğer bazı müfessirlere nispet ettiği şu görüş bunun en somut göstergesi olsa gerektir: Bu ayet, Seyf (kılıç) ayetiyle [9. Tevbe, 5] mensuhtur [hükümsüz]. Artık onlarla ya müslüman olmaları, ya cizye vermeleri, ya da kılıçtan geçirilmeleri dışında bir mücadele söz konusu değildir.[105]

Böylece nesh Kur'an'daki tüm hoşgörü ayetlerine uygulanmış ve bu ayetlerin tümü hüküm yönünden geçersiz sayılmıştır. Nitekim günümüz müfessirlerinden Vehbe Zuhaylî 41. Fussilet 34, 5. Mâide 5, 16. Nahl 82, 25. Furkân 63, 50. Kâf 45 ve 45. Câsiye 14 gibi hoşgörü ayetlerini, savaşın Hicret'ten önce mahzurlu oluşuyla irtibatlandırdıktan sonra bütün bu ayetlerin Medine'de 9. Tevbe suresi 5. ayetle neshedildiğini söylemiştir.[106]

Ne tuhaftır ki, Allah, Hz. Musa ve Hz. Harun'a, *"Firavun'a gidin; çünkü o azdı. [Ancak] ona yumuşak söz söyleyin; belki ibret*

102 Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, I. 388; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I. 200.

103 Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, I. 498; İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 584. İbn Kesîr, bu ayetin tefsirinde, Yahudiler arasında bu nitelikleri haiz insanların bulunduğunu, ancak Abdullah b. Selâm ve arkadaşlarının temsil ettiği bu insanların sayısının iki elin parmaklarını geçmediğini söylemiştir. İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 443.

104 29. Ankebût, 46.

105 İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 415.

106 Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, II. 178. Bu ayetlerin tam listesi için bkz. Kâdî Ebû Bekr İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-kur'ani'l-kerîm*, Mısır 1992, I. 238-242.

alır yahut korkar"[107] ayetlerinde Firavun'a dahi yumuşak bir üslup kullanmalarını emretmesine rağmen, müfessirler Seyf ayetinin inişiyle hoşgörü döneminin artık ebediyyen sona erdiğini söyleyebilmişlerdir. Zira nesh, genel kullanımı itibariyle klasik tefsir usûlünde önceki bir hükmün daha sonra gelen şer'î bir delille ebediyyen ortadan kaldırılması anlamına gelmekte,[108] tabiatıyla Müslümanların da "ya İslâm, ya cizye, ya da kılıç" dışında "öteki"ne sunacağı başka bir alternatif kalmamaktadır.

Bir taraftan Kur'an'ın bütünüyle evrensel ve her çağa hitap eden bir ilâhî mesaj olduğunu söyleyip diğer taraftan nesh mekanizmasını devreye sokmak suretiyle yüzlerce ayetin işlevine ebediyen son vermenin ve bu ayetleri adeta nüzul dönemine ait birer nostaljik atıf hâline getirmenin ne kadar sağlıklı olduğu konusu bir tarafa, müfessirler, 2. Bakara suresi 256. ayette zikredilen, "*Dinde zorlama yoktur!*" temel ilkesini de yine klasik nesh yordamıyla Seyf ayetine nesh ettirmişlerdir. Nesh edilmemiştir diyenler ise, bu toleransın sadece cizye ödemek kaydıyla Ehl-i kitab'a ait olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu son görüşün sahibi olduğu belirtilen Katâde ve Dahhâk'a göre müşriklerin bu konuda iki alternatifi vardır: Ya müslüman olmak, ya da kılıçtan geçirilmeyi göze almak...[109]

Bununla birlikte, müfessir Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) ve Kaffâl'e atfettiği; ancak Mu'tezilî düşünceye yakıştırdığı için pek itibar etmediği şöyle bir görüş aktarmıştır: "Allah, imanı cebr (zorlama) ve baskıya değil, tercih prensibine dayandırır. Kaldı ki bu dünya imtihan dünyasıdır. Oysa din konusunda yapılacak zorlama, bu imtihanın esprisini ortadan kaldırır. Bu görüş, ayetteki *kad tebeyyene'r-rüşd* (doğru apaçık şekilde ortaya çıktı) ifadesiyle de desteklenmektedir. Binaenaleyh, baskı ve zorlama caiz değildir. Çünkü bu, teklifle çelişir."[110] Mu'tezilî müfessir Zemahşerî de aynı paralelde

107 20. Tâhâ, 43-44.

108 Klasik nesh anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz. Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, II. 176 vd.; İbnü'l-Arabî, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, I. 192 vd.

109 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II. 281.

110 Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, II. 282.

şunları söylemiştir: "Allah, imanı baskı ve zorlama yoluyla değil, imkan tanıma ve tercihle husûle getirir. Allah Teâlâ, 'Eğer Rabbin dileseydi...' buyurmuştur. Bunun anlamı şudur: Eğer O dileseydi, onları zorla iman ettirirdi. Ancak O bunu yapmadı ve iman etmeyi tercih esasına dayandırdı."[111]

Kurumsallaşmış İslâm tarihinde bu görüşe pek itibar edilmemiş; aksine yaygın kabul gören görüş, fıkıhçılarca benimsenen "ya İslâm, ya kılıç" şeklindeki görüş olmuş ve devletlerarası hukukî hükümler de büyük ölçüde bu görüş dahilinde kodifike edilmiştir. İmam Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *Kitâbu siyeri'l-kebîr* adlı eserinin şerhinde yer alan şu ifadeler, bunun en somut kanıtıdır:

> Sevrî şöyle demiştir: Müşriklerle savaş farz değildir. Ancak bu hüküm başlangıç döneminde geçerliydi. Zira o dönemde savaş, "*şayet sizinle savaşırlarsa siz de onlarla savaşın*" (2. Bakara, 191) ve "*kafirlerin tümden sizinle savaştığı gibi siz de onlarla savaşın*" (9. Tevbe, 36) mealindeki ayetlerin zahirine göre bir savunma savaşıydı. Ancak biz 9. Tevbe 29, 123; 2. Bakara 190 ve 22. Hacc 78. ayetlerle istidlal ediyoruz. Hâsılı, cihad ve savaş emri belli bir tertibe göre indi. Nebi (s.a.v.) başlangıçta risaletin tebliği ve müşriklerden yüz çevirmekle memurdu. Allah şöyle buyurdu: "*Emrolunduğun şeyi açıkça ortaya koy ve müşriklerden yüz çevir*" (15. Hicr 94) ve "*(Onların kötü davranışlarını) güzel bir hoşgörüyle karşıla*" (15. Hicr 85).
>
> Daha sonra Allah, 16. Nahl 125 ve 29. Ankebût 46. ayetlerde en güzel şekilde mücadele edilmesini emretti. Ardından 22. Hacc 22. ayette savaşa izin verildi. Bu etaptan sonra da Müslümanlar 9. Tevbe 5. ayetin hükmü uyarınca haram aylar çıkınca savaşmakla emrolundular. Bunun ardından da 2. Bakara 244. ayetle her hâlükarda savaşmakla mükellef kılındılar. Savaş konusu da buna göre kesin hükme bağlandı. Zira mutlak emir vücubu iktiza eder. Savaşın farz kılınmasındaki maksat ise dinin yüceltilmesi ve müşriklerin ezilmesidir (...)[112]
>
> [Savaşılacak insanlar] eğer Arap putperestler ve mürtedler gibi, kendilerinden cizye kabul edilmeyen zümreler olur, onlar İslâm'a davet edilir ve bu daveti kabul etmezlerse knedileriyle savaşılır (...)[113]

111 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 387.
112 Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Şerhu siyeri'l-kebîr*, nşr. Salâhuddîn el-Müneccid, Beyrut 1971, I. 187-88.
113 Serahsî, *Şerhu siyeri'l-kebîr*, I. 189.

> Şeybânî şöyle dedi: "Eğer onlar müslümanlara; siz bizimle biz de sizinle savaşmamak üzere anlaşalım, derlerse Müslümanların bu anlaşma teklifine evet demeleri uygun düşmez. Çünkü Allah, *"Gevşemeyin, üzülmeyin; galip gelecek olan sizlersiniz"* (3. Âl-i İmrân 139) buyurmuştur. Cihad farzdır. Onlar bu farîzayı terk üzerine bir anlaşma talebinde bulunurlarsa, Müslümanların böyle bir anlaşmaya evet demeleri caiz değildir. Çünkü onların bu talepleri, namaz kılmama ve oruç tutmama üzerine bir anlaşma talebinde bulunmakla aynı anlama gelir. Ancak, onlar Müslümanların yenemeyeceği bir güce sahiplerse, bu durumda anlaşma yapılmasında bir sakınca yoktur. Lakin bu anlaşma, müslümanlar güçleninceye kadar geçerlidir. Bu etaptan sonra anlaşma [tek taraflı olarak] bozulur...[114]

Görüldüğü gibi, Müslümanların asırlar boyu "öteki"ne bakış açısını şekillendiren bu egemen anlayışta İslâm dairesinde yer almayan herkes, kendisiyle savaşılması gereken bir potansiyel düşman olarak konumlandırılmıştır. Çünkü ne de olsa Allah, "fitne yeryüzünden kalkıncaya kadar savaşın"[115] buyurmuştur. Bu buyrukta sözü edilen fitnenin karşılığı "küfür"dür; dolayısıyla savaşın yegane gerekçesi de "inanmamak"tır. Vehbe Zuhaylî, fıkıhçılardan bir grup ile çoğunluğu oluşturan diğer ilim adamlarının bu ayetten hareketle savaşın gerekçesinin küfür olduğunu ileri sürdüklerini ve bu ayetteki fitneyi şirk veya küfür olarak tefsir ettiklerini kaydetmiştir. O ayrıca sözü edilen alimlerin Kütüb-i sitte'de yer alan, "Ben insanlarla 'Allah'tan başka ilah yoktur' sözünü söyleyinceye kadar savaşmakla emrolundum"[116] mealindeki hadisi de argüman olarak kullandıklarını belirtmiştir.[117] Fıkıhçı mantalitesine sahip bir müfessir olan Kurtubî (ö. 671/1273), anılan ayetteki savaşma emrinin koşullu olmadığını; dahası, bizatihi bu ayetin ve mezkur hadisin, savaşın gerekçesinin küfürden ibaret olduğuna delil teşkil ettiğini söylemiştir.[118] Bu yoruma göre savaşın nihâî amacı, Allah'ı inkar olgusunu yeryüzünden kaldırmaktır.

114 Serahsî, *Şerhu siyeri'l-kebîr*, I. 190.
115 2. Bakara, 193.
116 Buhârî, "İman", 17, 28; "Salât", 28; "Zekât", 1; Müslim, "İman", 32, 36; Ebû Davud, "Cihâd", 95; Nesâî, "Zekât" 3; Dârımî, "Siyer", 10; İbn Hanbel, IV. 8.
117 Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, II. 187-8.
118 Kurtubî, *el-Câmi'*, II. 236; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, V. 130.

Bütün bunlar bir yana, Müslüman alimler, İslâm'ın Yahudi ve Hıristiyanlar gibi diğer din mensupları ile müşriklere ilişkin genel geçer tutumunu, umumiyetle Tevbe suresinde yer alan ayetler çerçevesinde belirlemiştir. Başında besmele bulunmamasının, -bir telakkiye göre- gayr-i müslimlere yönelik birer ültimatom niteliğinde bazı ayetler ihtiva etmesiyle açıklandığı[119] bu sure, yaklaşık olarak hicretin 9. senesinin Zilkâde ayı ile Tebük seferine hazırlık yapıldığı Receb ayı ve bunu izleyen zaman zarfında nazil olmuştur.[120] Üç ana bölümden oluşan surenin büyük bir kısmı, Hz. Peygamber'in hicrî 9. yılda gerçekleştirilen Tebük seferinden önce Medine'de hüküm süren toplumsal ve siyasal şartlar ile Hz. Peygamber'in birtakım sözde yandaşları tarafından sergilenen psikolojik istikrarsızlık ya da müstereddit ruh hâliyle alakalıdır. Dolayısıyla, surenin hemen tamamının sözü geçen seferden kısa bir zaman önce başlayıp sefer süresince, seferden hemen sonraki günlerde ve en büyük kısmıyla da Medine'den Tebük'e yapılan uzun yürüyüş sırasında vahyedildiğinde şüphe yoktur.[121]

Nüzul bağlamı açısından neredeyse bütünüyle bir teyakkuz ve savaşa hazırlık ortamında inen bu surede, Ehl-i kitab'a ve müşriklere yönelik bir yumuşak tavırdan söz edilmesi elbette beklenemezdi. Nitekim öyle de oldu ve surenin daha beşinci ayetinde, "Haram aylar bitince müşrikleri yakaladığınız yerde öldürün" mealindeki ilâhî direktif vahyedildi. Kanaatimizce, ayetteki bu hüküm, dönemin Medine'sinde Müslümanlarla müşrikler arasında gerginleşen toplumsal ve siyasal ortamın zorunlu kıldığı konjonktürel bir hüküm olup her zaman ve mekanda geçerli olan bir düstur içermemektedir. İbn Kesîr'in Dahhâk b. Müzâhim'den aktardığı şu ifadeler de anılan hükmün konjonktürelliğine işaret etmektedir: "Bu ayet (Seyf ayeti), Hz. Peygamber ile herhangi bir müşrik arasındaki her türlü sözleşme, antlaşma ve mühlet tanımayı iptal [nesh] etmiştir."[122]

119 Bkz. Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, II. 331.
120 Bkz. Mevdûdî, *Tefhîmü'l-kur'ân*, II. 179-80.
121 Esed, *Kur'an Mesajı*, I.343.
122 İbn Kesîr, *Tefsîr*, II. 336.

İbn Kesîr'in aktardığı bu ifadeden de açıkça anlaşılacağı üzere, tamamen nüzul ortamındaki fiilî durumla mukayyet olan bu direktif, maalesef müfessirlerin çoğu tarafından zaman ve mekan üstü evrensel bir ilke olarak düşünülmüş ve bu dolayımda gayr-i müslim zümrelere karşı hoşgörü ve güzel bir tavırla yaklaşılmasını ya da pasif protesto yönteminin uygulanmasını öneren Kur'ânî beyanların hükmü, nesh doktrini çerçevesinde ilga edilmiştir. Nitekim klasik tefsirlerin pek çoğunda, "Seyf ayeti" olarak bilinen bu ayetin yüzlerce hoşgörü ayetini neshettiği bildirilmiştir. Sözgelimi Beğavî (ö. 516/1122), Hüseyin b. Fadl'ın "Bu ayet, düşmanların eziyetlerine aldırmayıp sabretmeyi bildiren tüm ayetleri hükümsüz kılmıştır"[123] dediğini nakletmiştir. Mâlikî fıkıhçısı Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) ise, anılan ayetin tam yüz on dört ayeti nesh ettiğini söylemiş; o, bununla da yetinmeyerek, ayetin evvelindeki, "Müşrikleri yakaladığınız yerde öldürün" şeklindeki emrin, "...eğer tevbe ederler, namazı kılar ve zekatı verirlerse onları serbest bırakın" mealindeki son kısmını dahi nesh ettiğini belirtmiştir.[124]

Bu arada, Hz. Peygamber'in, "Ben, insanlar, Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in de O'nun resulü olduğuna tanıklık edinceye kadar savaşmakla emrolundum" hadisi de bu ayetin tefsirine iliştirilmiştir.[125] Hz. Peygamber'in o günkü siyasî ortam içinde dile getirdiği bu hadisteki "insanlar" kelimesi de, yine maalesef "kıyamete kadar gelip geçecek olan tüm inanmayan insanlar" şeklinde anlaşılmıştır. Diğer taraftan 9. Tevbe suresi 29. ayette müşriklerden ayrı olarak zikredilen ve kendilerinden cizye alınması emredilen Ehl-i kitab da, bu tarihten sonra ilelebet cizye ödemeye mahkum bir dinî topluluk olarak kabul görmüştür. Çünkü ne de olsa bu ayet, kendinden önceki tüm hoşgörü ayetlerini geçersiz kılan ve ilelebet kendisine riayet edilmesi gereken evrensel ve nihâî hükmü koymuştu. Hâl böyle olunca, tarih boyunca Müslümanlar kutsal cihad ve Allah'ın kelimesini yüceltmek adına gayr-i müslimlerle ve daha ziyade Ehl-i kitab

123 Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, II. 269.
124 Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 40-41.
125 Cessâs, *Ahkâmü'l-kur'ân*, III. 77 vd.

ile sayısız savaşlar yaptılar ve hakimiyetleri altına aldıkları tüm bölgelerdeki Ehl-i kitab'ı cizye ödemeye mecbur tuttular.[126] Hatta Ebû Sevr, İmam Şâfi'î gibi bazı alimler, "*Haram aylar çıkınca artık o müşrikleri nerede yakalarsanız öldürün... Eğer tevbe ederler, namaz kılarlar ve zekat verirlerse onları serbest bırakın*" mealindeki seyf ayetinin literal anlamını esas alarak, bırakın müşrikleri, namaz kılmayanın bile öldürüleceğine hükmettiler.[127]

Geçmişe damgasını vuran bu anlayış maalesef bugün de muhafaza edilmektedir.Son devir İslâm alimlerinden Mevdûdî'nin Seyf ayetine ilişkin yorumu bu olgusal gerçeğin en somut göstergesidir: "Yahudi ve Hıristiyanlarla yapılan cihadın hedefi budur [yani küçük düşürülmüşler olarak kendi elleriyle cizye vermeleridir]. Onları Müslüman olmaya zorlamak ve İslâmî hayat tarzını benimsetmek değildir. Yeryüzünde idarecilikleri ve hakimiyetleri kalmayacak şekilde bağımsızlıklarına ve büyüklüklerine son vermek için onlar cizye vermeye zorlanmalıdır. Bu hakimiyeti sağlayan güçler, müslüman olmayan unsurların elinden, onları teba hâline getirmek ve cizye almak suretiyle hak yol istikametinde sevk ve idare etmek üzere geri alınmalıdır."[128]

Mevdûdî'nin, "Gayr-i müslimler cizye verme karşılığında ne elde ediyorlar?" sorusuna verdiği cevaplar da son derece ilginç, ilginç olduğu kadar da düşündürücüdür:

> Böyle bir soruya karşılık olarak cizyenin gayri müslimlere İslâm devleti tarafından tanınan özgürlüğün, İslâm hukuk sistemi ve himayesi altında yaşıyor olmalarına karşılık bâtıl yolları izleme konusunda tanınan iznin bir bedeli olduğunu söylemek yeterlidir. Bu şekilde onlardan alınan para, kendilerine bu özgürlüğü sağlayan ve haklarını koruyan söz konusu adil idareyi kurarak çekip çevirmek için harcanır. Aynı zamanda, böyle bir uygulama Allah yolunda harcanmak üzere zekat verme şerefinden mahrum kaldıklarını ve bâtıl yollardan hayatlarını sürdürmelerinin bir bedeli olarak zekat yerine cizye öde-

126 Cizye uygulamasının İslâmî gelenekteki tarihsel serencamı için bkz. Mehmet Erkal, Halil İnalcık, "Cizye", *DİA*, İstanbul 1993, VIII. 42-48.

127 Kurtubî, *el-Câmi'*,VIII. 48.

128 Mevdûdî, *Tefhîmü'l-kur'ân*, II. 205.

meye zorlandıklarını senede bir defa olmak üzere onlara hatırlatma vazifesini de görür.[129]

Hiç kuşkusuz, bütün bu anlayışlar Kur'an'daki her hükmün her zaman ve zeminde geçerli olduğu ön kabulüne dayanmaktadır. Burada söz konusu olan hükümlerin de yalnızca nâsih ayetlerde yer alan hükümlerden ibaret olduğunu da unutmamak gerekir. Buna göre, kıyamete kadar yaşanacak olan tüm zamanlarda ortaya çıkacak muhtemel problemlerin tümü, nüzul döneminin sona ermesiyle birlikte sabitlenen kutsal tarihe ait sınırlı sayıdaki nasslarda belirlenen hükümlerle çözülecektir. Bu noktada, özellikle Medine döneminin sonlarında inen ayetler, daha öncekilerin hükmünü ebediyen kaldırdığı için, sadece nâsih hükümlere göre amel edilecektir. Yine bu anlayışa göre Hz. Peygamber'in bir rahmet peygamberi olarak gönderilmesi, sekiz on senelik bir zamanla sınırlıdır. Zira, son dönemde kendisine indirilen 9. Tevbe suresi 5 ve 29. ayetlerle birlikte, o artık bir rahmet peygamberi değil, savaş peygamberidir. Dolayısıyla, İslâm dairesinin dışında kalan herkes, kendisiyle savaşılması ya da teba kılınmak için kılıç zoruyla cizye vermeye razı edilmesi gereken birer düşmandır. Bu itibarla, Allah'ın yoluna hikmetle, güzel öğütle davet etmeyi,[130] Allah'a eş koşmama ortak paydasında birleşmek için Ehl-i kitab'a çağrıda bulunmayı,[131] sadece saldıranlara karşılık vermeyi ama asla saldırganlık yapmamayı emreden ayetlerle,[132] Müslümanlarla savaşmayan ve onları yurtlarından çıkarmayan, kendi hâlinde yaşayan, saldırgan bir tutum takınmayan ve barış içinde yaşamak isteyenlere iyi davranılmasını Allah'ın yasaklamadığını, aksine mezkur vasıftaki insanlara iyilik yapıp onlara adaletle muamele edenlerin ilâhî övgü ve sevgiye mazhar olacaklarını bildiren ayetin de[133] bu anlayışa göre hiçbir hükmü yoktur. Zira tarih-üstü geçerliliğe sahip hüküm ortadadır: Düşman müş-

129 Mevdûdî, *Tefhîmü'l-kur'ân*, II. 206. Bu anlayışın farklı kelimelerle formüle edilen bir başka varyantı için bkz. Seyyid Kutub, *Fî zılâli'l-kur'ân*, çev. Salih Uçan ve dğr., İstanbul 1991, V. 274-275.

130 16. Nahl, 125.

131 3. Âl-i İmrân, 47.

132 2. Bakara, 190.

133 60. Mümtehine, 8.

rikse, yakalandığı yerde öldürülecek; şayet Ehl-i kitapsa, cizye vermeye rıza gösterinceye kadar savaşılacak...

Kur'an'da savaşmayı emreden ayetlerin hemen hepsinin savaş ortamında indirildiği, kendileriyle savaşılması istenenlerin Müslümanlarla fiilen savaşmakta olan gruplar olduğu gerçeği bir tarafa bırakılıp belli şartlara, belli olaylara ve en önemlisi belli insanlara, yani Müslümanlara savaş açıp onları yurtlarından çıkaran veya düşmanlarla işbirliği yapıp Müslüman varlığını yok etmeyi hedefleyenlere karşı savunma yapmanın meşruiyetini beyan eden bu ayetleri Kur'an'ın tek ve nihâî hükmü gibi takdim etmek, kesinlikle yanlıştır.

Kanaatimizce, bu yanlış takdimin teolojik kökeni, Kur'an'ın tarih öncesinde Levh-i Mahfuz'da kayıtlı ve kadîm bir kelâm olduğu fikrine kadar uzanmaktadır. Halbuki, Kur'an mümkün tarihe bir müdahale ve sosyo-kültürel ortam içinde ortaya çıkan problemlere yönelik bir pratik çözüm kılavuzu olup bu çözümler de nüzul dönemine mahsus konjonktür içinde sunulmuştur. Dolayısıyla Kur'an metni, verili ortam içerisinde, başka bir deyişle, kültür ve olguda şekillenmiştir. Meseleye bu açıdan bakıldığında, Kur'an'daki her hükmün konuluş sürecinin ardında bir illet bulunduğu görülecektir. Kuşkusuz bu da hükme medar olan illet (menât) ortadan kalktığında hükmün kalktığı, illet avdet ettiğinde de aynı hükmün tekrar fonksiyonellik kazandığı prensibini kabul etmeyi gerektirir. Pratikte çok fazla itibar görmeyen bu prensip, geçmiş dönem alimleri tarafından da kısmen dile getirilmiş ve ertelenmiş hüküm (münse') telakkisine bağlı olarak şöyle izah edilmiştir:

> Herhangi bir zamanda, hükmü gerekli kılan bir sebepten dolayı kendisine uyulması istenen her emir, belli bir zaman sonra söz konusu sebebin intikaliyle birlikte başka bir hükme intikal eder. Bu, nesh değildir. Çünkü nesh, kendisine uyulması sonsuza dek caiz olmayan bir yürürlükten kaldırmayı ifade eder.[134]

Meseleye bu pasajda dile getirilen ertelenmiş ve/veya askıya alınmış hüküm formülü çerçevesinde yaklaşıldığında ortaya

134 Zerkeşî, *el-Burhân*, II. 42-43.

şöyle bir sonuç çıkar: Savaş hükmünü gerektiren sebep ya da sebepler tahakkuk ettiğinde bu yöndeki hüküm geçici olarak devreye girer. Sebepler ortadan kalktığında hüküm de kalkar ve bu durum yerini normalde olması gereken barış ortamına devreder. Şu halde, özgün ismi esenlik ve barış anlamına gelen İslâm'ın bu konudaki temel prensibi, kendinden olmayanları her zaman için savaşılması gereken bir potansiyel düşman olarak görmek değil, onlarla diyalog zemini oluşturma ve bir ortak paydada birleşme arayışı olmalıdır. Hz. Peygamber'in yapmış olduğu savaşların arka planını incelediğimizde, bunların müşriklerin hayat hakkına son verme ve Ehl-i kitab'ı da kendisine teba kılmak üzere cizye vermeye zorlama hedefine matuf saldırı savaşları değil, hemen bütünüyle savunma savaşları olduğu görülecektir. Mesela, 9. Tevbe suresindeki ilgili ayetlerin vahyedildiği tabii bağlamı oluşturan Tebük savaşının en önemli sebebi, Hz. Peygamber'in, İslâm'ın Arabistan'daki hızlı gelişiminden kaygı duyan ve Hz. Peygamber'in düşmanı Âmir b. Tufeyl[135] tarafından kışkırtılan Bizanslıların Medine'ye doğru yürüyüp Müslümanları ezmek amacıyla Yarımada'nın sınır boylarında büyük bir kuvvet toplamakta oldukları yönünde bir haber almış olmasıdır. Hicrî 9. yılın Receb ayında Medine ile Şam arasında bulunan Tebük'e varınca, Hz. Peygamber ya Bizanslıların Arabistan'ı işgal için henüz hazır olmadıklarını ya da şimdilik böyle bir niyetten vazgeçmiş olduklarını tesbit ettiğinden, herhangi bir çatışmaya girmeden Medine'ye dönmüştür.

Esasen, Uhud ve Hendek gibi savaşlar da gerçekte bir savunma savaşından başka bir şey değildir. Dolayısıyla, 9. Tevbe suresindeki savaş ayetlerinin i'lâ-i kelimetullah adına gayr-i müslimlerle savaşmak şekilde yorumlanması, gerçekte Kur'an'ı indiği tarihsel bağlamdan koparıp onu olmuş bitmiş ve bir çırpıda telif edilmiş bir metin olarak gören anlayışın ürünüdür. Halbuki, Kur'an'm vahiy süreci, gelişen olaylara ve pratik ihtiyaçlara koşut olarak 22 yıldan fazla bir zamana yayılmış bir süreçtir. Bu nedenle, Kur'an'daki bütün ifadelerin, tüm ilke ve öğretilerin

135 Bkz. Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Beyrut 1975, IV. 158-9.

karşılıklı olarak birbirini tamamladığı, dolayısıyla bunlardan her biri bir bütünün ayrılmaz parçaları olarak okunmadıkça doğru olarak anlaşılamayacağı temel ilkesi uyarınca inanmayanlarla savaşılmasını ve Ehl-i kitab'ın da cizye vermeye razı olacak derecede boyun eğdirilmesini emreden ayetin de, savaşın ancak savunma amacıyla caiz olduğu yönündeki sarih Kur'ânî ilkenin ışığı altında okunup değerlendirilmesi gerekir.[136] Bu ilke, 2. Bakara suresi 190. ayette mealen şöyle beyan edilmiştir: "*Size savaş açanlara karşı Allah yolunda savaşın; ama [maksadı aşıp] saldırganlık yapmayın; doğrusu Allah saldırganlık yapanları sevmez.*"[137]

Savunmayı savaşın tek haklı gerekçesi olarak belirleyen bu temel ilke, bu ayetten sonra vahyedilen, "*İnan[cınız]dan dolayı size karşı savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan sürmeyen [inkarcılar]a gelince; Allah onlara nezaketle ve adaletle davranmanızı yasaklamaz; çünkü Allah adil olanları sever*" mealindeki 60. Mümtehine suresi 8. ayet ile 4. Nisâ suresi 91. ayetin, "*O halde şayet onlar sizi bırakmaz, sizinle barışa yanaşmaz ve üstünüzden ellerini çekmezlerse, onları gördüğünüz her yerde yakalayın ve öldürün. İşte kendileriyle açıkça [savaşma] izni verdiklerimiz bunlardır*" şeklindeki son cümlesinde de tekrar edilmiştir.

Bu ayetlerin de işaret ettiği üzere, savaş emrinin temel gerekçesi gayr-i müslimlik değil, saldırganlıktır.[138] Ancak bazı müfessirler, nihâî hükmün gayr-i müslimlerle her hâlükarda savaşıl-

136 Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 355 (40. not).

137 Esed'in bu ayetin tefsirine ilişkin izahı şöyledir: "Bu ve bundan sonraki ayetler, Müslümanlar için savaşın meşruiyetinin yalnızca (kelimenin en geniş anlamıyla) kendini savunma amacına bağlı olduğunu tereddütsüz bir şekilde ortaya koymaktadır. Müfessirlerin büyük çoğunluğu, *lâ ta'tedû* ibaresinin, bu bağlamda "saldırganlık yapmayın" anlamına geldiği, *mu'tedîn* ile de saldırganlıkta bulunanlar"ın kastedildiği konusunda hemfikirdirler. "Allah yolunda" -yani Allah tarafından konulmuş ahlâki ilkeler uğrunda- savaşmanın savunma amaçlı olma özelliği, ayrıca, "size savaş açanlar"a yapılan atıfta bariz bir şekilde ortaya konulmuş ve 22:39'da – "kendilerine haksız yere saldıran kimselere [savaşma] izni verilmiştir"- daha da açık bir şekilde ifade edilmiştir." Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 54 (167. not). Ne ki bu ayet de yine bazı alimler tarafından Seyf ayetine nesh ettirilmiştir. Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II. 189.

138 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, II. 169.

masının gerekli olduğunu savunmuşlardır. Bu bağlamda Râzî'nin, "*Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın*" emriyle başlayan 2. Bakara 190. ayetin, "onları nerede yakalarsınız öldürün" mealindeki bir sonraki ayetle neshedilmediğini[139] ileri sürenlere cevaben zirettiği şu ifadeler gerçekten düşündürücüdür:

> Varsayalım ki bu ayette nesh vuku bulmamıştır. Öyleyse Allah'ın önce savaşan kimselerle savaşmayı emredip son kertede de savaşsın ya da savaşmasınlar, her hâlükarda onlarla savaş yapmaya izin verilmesinin sebebi nedir? diye sorulursa, biz bu soruya şöyle cevap veririz: Başlangıçta müslümanların sayısı az idi. Bu sebeple, onların menfaati gereği kendilerine yumuşaklık ve güzellikle muamele etme yönünde emir gelmiştir. Ancak İslâm güçlenip müslümanların sayısı artınca ve peşpeşe zuhur eden mucizelerden sonra muhataplardan hâlen şirk üzere bulunmaya devam edenler mevcut olunca, onların müslüman olmalarından ümit kesildi. İşte bu yüzden, Allah Teâlâ onlarla her halükarda savaşmayı emretti.[140]

Kur'an'ın Kurtuluş (Felah) İçin Gerekli Gördüğü Temel Koşullar

On dört asırlık kurumsallaşmış İslâm tarihinin neredeyse tamamına damgasını vuran ve günümüz Müslümanlarının zihinlerindeki etkin konumunu muhafaza eden bu anlayışın hakim olduğu bir çevrede Kur'an'ın gayr-i müslimlere normal şartlar altında hoşgörüyle yaklaşılmasına ve onlarla diyalog tesis edilmesine aykırı bir hüküm içermediğini seslendirmenin, kurtuluş problemi söz konusu olduğunda ise, bu konuda geleneksel kabule aykırı şeyler söylemenin son derece zor olduğu aşikardır. Biz bu zorluğun farkında olarak, ama aynı zamanda ilâhî hitabın bu konudaki mesajının yalın bir şekilde ifade edilmesinin gerekliliğine inanarak, bizzat Kur'an'daki verilerden hareketle insanların ebedî kurtuluşu için gerekli olan temel koşulların neler olduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

139 Taberî haklı olarak, "onları yakaladığınız yerde öldürün" ifadesindeki "onların" zamirinin medlulünü, "sizinle savaşan müşrikler" şeklinde belirlemiştir. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, II. 190.

140 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, V. 128-9.

Kur'an terminolojisinde kurtuluş, felah kelimesiyle karşılanmıştır. Bu kelime Arapça'da yarmak, tarlayı sürmek, sökmek[141] anlamındaki *felh* kökünden türetilmiş olup zafer, necat-kurtuluş, halâs ve fevz kelimeleriyle eşanlamlı kabul edilmiştir. Sözlükte, arzu edilen şeyleri elde etme, istenmeyen şeylerden kurtulma, hayır, nimet, refah ve saadet içinde bulunma gibi anlamlar içeren felah, terim olarak, kişinin dinî ve ahlâkî yükümlülüklerini yerine getirmesinin sonucunda dünyada elde edeceği başarı ve mutlulukla, ahirette ulaşacağı ebedî kurtuluş ve saadeti ifade eder.[142]

Kur'an terminolojisinde genellikle ahiret hayatmda cehennemden kurtulup cennete girmeyi ve Allah'ın rızasına ermeyi ifade eden felah,[143] dünya hayatını gayba iman edip namaz kılarak, kendilerine ihsan edilen nimetlerden başkalarını da faydalandırarak, peygamberlere gönderilen kitaplara ve ahiret gününe kesinlikle inanmak suretiyle geçirenlere,[144] insanları hayra çağırıp iyiliği tavsiye eden ve kötülüklerden alıkoyanlara, faiz yemeyenlere,[145] içki, kumar, şirk, fal ve dikili taşlar gibi şeytânî tuzaklardan uzak duranlara,[146] zulüm ve haksızlığı irtikap etmekten kaçınanlara,[147] malları ve canlarıyla Allah yolunda mücadele edenlere,[148] Allah'a kulluk görevini yerine getirip hayırlı işler yapanlara,[149] namazlarını devamlı olarak huşû ile kılan, boş sözlerden kaçınıp faydasız işlerle meşgul olmayan, namuslarını koruyan, emanete riayet edip ahde vefa gösterenlere,[150] Al-

141 Türkçedeki "çivi çiviyi söker" deyişi, Arapça'da "f-l-h" fiiliyle ifade edilmiştir. Bkz. Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 579.

142 Bkz. Adil Bebek, "Felâh", *DİA*, İstanbul 1995, XII. 301. Râgıb el-İsfehânî felâhı dünyevî ve uhrevî olarak ikiye ayırdıktan sonra birincisini dünya hayatını güzelleştiren uzun ömür, zenginlik, şeref, ve bunların temin ettiği mutluluk şeklinde izah etmiş; uhrevî saadeti ise şu dört şeyle özetlemiştir: Ölümsüz bir ömür, hiçbir ihtiyaç unsuru taşımayan zenginlik, zilletten arınmış şeref ve cehaletten arındırılmış ilim. Bkz. Râgıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 579.

143 23. Mü'minûn, 1; 58. Mücâdile, 22.

144 2. Bakara, 2-5.

145 3. Âl-i İmrân, 104, 130.

146 5. Mâide, 90.

147 6. En'âm, 21, 135; 12. Yûsuf, 23.

148 9. Tevbe, 88.

149 22. Hacc, 77.

150 23. Mü'minûn, 1-10.

lah'ın emirlerine uygun hareket etmeye çalışan ve işlediği günahlardan dolayı tevbe eden kadın ve erkek mü'minlere,[151] kendilerini küfür ve mâsiyet gibi mânevî kötülüklerden arındırmış olanlara,[152] Allah'a verdikleri sözü tutanlara, antlaşmayı bozmayanlara, sıla-i rahim yapanlara, Rabblerinden korkanlara, sabredenlere, namaz kılıp infak edenlere ve kötülüğe karşı iyilik yapanlara[153] vaad edilmiştir.

Bütün bunların yanında Kur'an'ın çeşitli ayetlerinde, "onlar için korku ve hüzün yoktur" şeklinde formüle edilen ve felâhakurtuluşa ermeyi dile getiren bir ifade kalıbının tekrarlandığı dikkati çeker.[154] Bu ayetlerde, sırasıyla, Allah'tan gelen hidayete uyanlar,[155] iman edenler ile Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbîlerden Allah'a ve ahiret gününe inanıp salih amel işleyenler,[156] tüm benliğiyle Allah'a yönelenler [muhsin],[157] mallarını Allah yolunda harcayıp bu harcamasını başa kakmayan ve fakirlerin gönlünü kırmayanlar,[158] mallarını gece ve gündüz, gizli ve açık olarak hayra sarfedenler, iman edip iyi işler yapan, namaz kılan ve zekat verenler,[159] Allah yolunda şehit olanlar,[160] iman eden ve davranışlarını düzeltenler,[161] peygamberlere karşı gelmekten sakınan ve kendisini ıslah edenler,[162] Allah dostu olanlar[163] ve "Rabbimiz Allah'tır" deyip sonra da dürüst bir hayat yaşayanlar için[164] korku ve hüznün söz konusu olmadığı bildirilmiştir.

Felah kelimesinin kullanıldığı ayetlerdeki tavsiflere nisbetle bu son ayetlerde korku ve hüzünden uzak tutulacakları belirtilen insanlara atfedilen özellikler daha genel bir anlam dokusu-

151 24. Nûr, 31.
152 87. A'lâ, 14; 91. Şems, 9.
153 13. Ra'd, 20-22.
154 2. Bakara, 38, 62, 112, 262, 274, 277.
155 2. Bakara, 38.
156 2. Bakara, 62; 5. Mâide, 69.
157 2. Bakara, 112.
158 2. Bakara, 262.
159 2. Bakara, 274.
160 3. Âl-i İmrân, 3/170.
161 6. En'âm, 6/48.
162 7. A'râf, 35.
163 10. Yûnus, 62.
164 46. Ahkâf, 13.

na sahiptir. Bu ayetlerin delaletiyle, Kur'an'da öngörülen kurtuluşun asgarî koşullarını, Allah'a ve ahiret gününe iman, salih amel işleme ve bu şekilde kendisini ıslah etme şeklinde belirlemek mümkündür. Bu bağlamda, özellikle İman edenler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbiîlerden Allah'a ve ahiret gününe iman edip salih amel işleyenler için korku ve hüzün olmadığını dile getiren iki ayet konumuz açısından özel bir önem taşımaktadır. Bunlardan ilki, 2. Bakara suresi 62. ayettir:

Muhakkak ki [bu ilâhî kelâma] iman edenler ile Yahudilerden, Hıristiyanlardan ve Sâbiîlerden Allah'a ve ahiret gününe inanmış, doğru ve yararlı işler yapmış olan kimseler, Rablerinden hak ettikleri mükafatları alacaklardır ve yine onlar ne korkacak ne de üzüleceklerdir.

Bu ayet, M. Esed'in ifadesiyle, İslâm'ın temel bir doktrinini inşâ etmektedir. Başka hiçbir itikatta benzeri olmayan bir görüş zenginliği içinde kurtuluş fikri burada üç şarta bağlanmıştır: Allah'a iman, hesap gününe iman ve hayatta doğru ve yararlı işler yapmak. Bu kritik noktada -yani, İsrâiloğulları'na yönelik bir davetin tam ortasında- bu doktrinin ifade edilmiş olması, Yahudilerin, Hz. İbrahim soyundan gelmelerinin kendilerine "Allah'ın seçilmiş halkı" olarak kabul edilme imtiyazını verdiği bâtıl inancı nedeniyledir...[165] Bu bahisle ilgili ikinci ayet ise 5. Mâide suresinde yer almaktadır. Surenin 69. ayetinde Allah şöyle buyurmaktadır:

Muhakkak ki [bu ilâhî kelâma] iman edenler ile Yahudilerden, Sâbiîlerden ve Hıristiyanlardan Allah'a ve ahiret gününe inanmış, doğru ve yararlı işler yapmış olan kimseler, Rabblerinden hak ettikleri mükafatı alacaklardır ve yine onlar ne korkacak ve ne de üzüleceklerdir.

Görüldüğü gibi, bu ayette de kurtuluş yine üç temel şarta bağlanmıştır. Ne var ki, müfessirlerin kahir ekseriyeti, anılan ayetlerde açıkça ifadesini bulan, "hangi gruba ait olursa olsun, Allah'a, ahiret gününe inanan ve iyi işler yapan her insan kurtulur" şeklindeki yalın anlamı farklı şekilde te'vil etmek için, Fazlur Rahman'ın ifadesiyle, ellerinden gelen gayreti göstermiş-

165 Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 19-20 (50. not).

lerdir.[166] Zira, nüzul döneminde savaşa hazırlık yapıldığı bir sırada nazil olan ayetin hükmünü her hâlükarda tatbik edilmesi gereken tarih-üstü nihâî bir hüküm olarak değerlendiren ve bu çerçevede diğer dinlerin müntesiplerini cizye vermeye rıza gösterecek kadar ezip kendisine teba kılmayı; keza fitne kelimesini şirk olarak yorumlayıp Ehl-i kitap dışındaki tüm gayr-i müslimleri ortadan kaldırmayı Allah'a yakınlaşma vesilesi sayan bir anlayışı savunanların bu ayetin açık anlamını içselleştirmesi çok zor olsa gerektir. Nitekim bu zorluk, daha ayetin ilk kelimesinin tefsirinde kendisini göstermekte ve ayetin başında zikri geçen "iman edenler" kelimesinin kimlere delalet ettiği noktasında ciddi sıkıntılar yaşadıkları dikkati çekmektedir. Bu sıkıntının kaynağı, ayette, "iman edenler" ile Yahudi, Hıristiyan ve Sâbiîlerin bir arada zikredilmiş olmasıdır. Hiç şüphesiz, Yahudi, Hıristiyan ve Sâbiîlerin Müslümanlarla bir noktada buluşmalarının mümkün olmadığını düşünen geleneksel bakış açısına göre, buradaki "iman edenler" kelimesine makul bir karşılık (medlûl) tayin etmek gerekmekteydi. Bu bağlamda, Süfyân es-Sevrî'nin, bu kelimenin medlulünü 'münafıklar' şeklinde belirlediğine tanık olmaktayız. Ona göre Allah burada sanki "görünüşte iman edenler", yani münafıklar demek istemiş ve bu yüzden onları Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbiîlerle yan yana zikretmiştir."[167] Bu yorum, müfessirleri pek tatmin etmediği için olsa gerek, tefsirlerde daha başka görüşlere de yer verilmiştir. Bu yorumlara göre ayette geçen "iman edenler": (ı) Hz. Muhammed gönderilmeden önce Hz. İsa'ya inanan bir gruptur. Bu görüş İbn Abbas'a isnat edilmiştir. (ıı) Hz. İsa gelinceye kadar Hz. Musa'ya inanan ve onun getirdiği dinin hükümlerini tatbik eden; yine Hz. Muhammed gelinceye kadar da Hz. İsa'ya inanıp onun tebliğ ettiği dinin hükümlerini uygulayanlardır. Bu görüşü Süddî kendi hocalarından nakletmiştir. (ıı) Kuss b. Sâide, Bahîra, Varaka b. Nevfel ve Selmân el-Fârisî gibi İslâm'ı arayanlardır. (ıv) Bu ümmeti temsil eden Müslümanlardır.[168]

166 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara 1987, s. 317.

167 Kurtubî, *el-Câmi'*, I. 293; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 285-286; Ebüssuûd, *İrşâd*, I. 108.

168 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I. 91.

Bunlara ilaveten müfessir Beğavî, "iman edenler" ifadesine ilişkin çok daha zorlama yorumlardan söz etmiş ve bu meyanda şöyle bir ifadeye yer vermiştir: "Ayetin başında iman vasfıyla anılanlar, gerçek anlamda değil mecâzî anlamda anılmışlardır. Sonra bunların kim oldukları hususunda da ihtilaf edilmiştir. Bazıları, ilgili ifadenin, 'geçmiş peygamberlere inanıp sana inanmayanlar' anlamına geldiğini söylemişledir. Bunların, dilleriyle iman edip kalpleriyle iman etmeyen münafıklar olduğu da söylenmiştir."[169]

Şevkânî ise, ayetin başındaki "iman edenler" zümresinin, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbiîlerle bir arada zikredilmesi sebebiyle, zâhirde iman etmiş gözüken münafıklar olduğuna ilişkin görüşü nakletmesinin ardından "en doğru yaklaşım şudur" der ve şöyle devam eder: "Buradaki maksat, Hz. Peygamber'i tasdik eden ve bu suretle onun tâbileri zümresine girenlerdir. Allah, bir bakıma bu İslâm ümmetiyle diğer ümmetler arasındaki yegâne ortak paydanın, Allah'a ve ahiret gününe inanıp salih amel işlemek olduğunu beyan etmektedir.." Ancak Şevkânî bu sözlerinin ardından, burada sözü edilen imanın bilinen altı şarttan müteşekkil olduğunu söylemiş ve ancak bunların tümüne iman edenin İslâm dairesine gireceğini belirtmiştir.[170]

Müfessir Kâsımî de ayetin başındaki "iman edenler" ifadesini, "Hz. Muhammed'in çağrısına icabet edip onun tâbilerinden olanlar" şeklinde açıklamıştır. Bu arada *Fethu'l-beyân*'dan naklen, "sanki Allah burada İslâm ümmetinin durumunun, kendilerinden önceki dinlerle aynı esasa / kaynağa dayandığını beyan etmek istemiştir" şeklinde bir görüş zikretmiş; ancak engin bir bakış açısının ürünü olduğu anlaşılan bu görüşün ardından ayetteki iman kavramını Sünnî düşüncede doktrine edilen iman ilkelerine eşitlemiştir:

> Burada söz konusu edilen imandan maksat, Hz. Peygamber'in, Cebrail kendisine "iman nedir?" sorusunu yönelttiği zaman verdiği cevapta ifadesini bulan hususlardır. Binaenaleyh iman; Allah'a, meleklerine, kitaplarına, resullerine ve hayır ve şerriyle kadere inanmak-

169 Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, I. 79.
170 Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, I. 93-94.

tır. Bu imanla muttasıf olanlar, ancak İslâm ümmetine girenlerdir. Hz. Muhammed'e ve Kur'an'a inanmayan kişi mü'min değildir. Kim bu iki hususa iman ederse müslüman ve mü'min olur, böylece ortada ne Yahudi ne Hıristiyan ve ne de Mecusi kalır.[171]

Bütün bu yorumlara rağmen, ayetin açık anlamı bir türlü izale edilemediğinden olsa gerek, son çare olarak yine neshe başvurulmuştur. Buna göre söz konusu ayetin hükmü, "Kim İslâm'dan başka bir din ararsa, o din kendisinden kabul edilmeyecektir" ayetiyle hükmü ebediyen kaldırılmış ve bu görüş İbn Abbas'a isnat edilmiştir.[172] Ancak, klasik tefsirlerde İbn Abbas'ın bu ayetin mensuh olduğuna dair açık bir ifadeye yer verilmemiştir. Bilakis, Taberî'nin de belirttiği gibi,

> İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Allah, "*İman edenler, Yahudiler...*" [2. Bakara 62] ayetinden sonra "*Kim İslâm'dan başka bir din ararsa...*" [3. Âl-i İmrân 85] ayetini indirmiştir. Bu haber, İbn Abbas'ın, Allah'ın Yahudi, Hıristiyan ve Sâbiîlere yapmış oldukları amellere karşılık ahirette cennet vaadinde bulunduğu görüşünde olduğunu; ancak daha sonra 3. Âl-i İmrân suresi 85. ayetle bunun nesh edildiği kanaatine vardığını göstermektedir.[173]

Taberî'nin bu ifadelerinden de açıkça anlaşılacağı üzere, İbn Abbas'a "bu ayet mensuhtur" şeklinde atfedilen görüş, bizzat onun görüşü değil, müfessirlerin çıkarımıdır. Kaldı ki Mücâhid, Dahhâk ve diğer bazı âlimler bu ayetin mensuh olmadığını söylemişlerdir.[174] Bütün bunlar bir yana, şer'î bir hükmün muahhar tarihli şer'î bir delille kaldırılması anlamındaki klasik nesh doktrinini kabul edenler dahi, haber kipinde gelen ayetlerde neshin vuku bulmadığı görüşünde hemfikirdirler.[175] Bu açıdan bakıldığında, Süleyman Ateş'in ifadesiyle, "ayet emir değil, haberdir. Yani bir şeyin yapılmasını emretmiyor, Allah, bir gerçeği haber veriyor. Haber verilen gerçek değişmez ki nesh edilsin. Hâşâ böyle bir şey Allah'a yalan isnat etmek olur".[176] Kanaati-

171 Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, II. 1401.
172 İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 103.
173 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I. 323.
174 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, I. 92.
175 Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân*, II. 211.
176 Ateş, *Tefsîr*, I. 175.

mizce, bu nesh iddiası, büyük olasılıkla, hamiyet-i dîniye saikiyle ayetin açık anlamını içselleştirmekte zorlananlar tarafından kurgulanıp tefsirde yaygın bir adet olduğu üzere İbn Abbas'ın manevi otoritesini istismar etmeye çalışan bir anlayışın ürünüdür. Ayrıca unutmamak gerekir ki, sahabe âlimleri nezdindeki nesh, klasik anlayıştaki neshten çok farklı bir anlam ifade eder.[177]

Bu noktada, 2. Bakara 62. ayetin iniş sebebine ilişkin rivayetler üzerinde de durmak gerekir. İbn Kesîr'in Mücâhid'den naklettiğine göre, Selmân el-Fârisî şöyle demiştir: "Hz. Peygamber'e daha önce müntesibi bulunduğum dinin takipçileri hakkında sordum; namazlarından ve ibadetlerinden söz ettim. Bunun üzerine, 'İman edenler ile Yahudi, Hıristiyan ve Sâbiîlerden olup...' mealindeki ayet indi."

Bu rivayet esas alındığında, Selmân'ın sorusuna cevap olarak inen ayetten, hangi dinden olursa olsun, Allah'a ve ahiret gününe inanıp salih amel işleyenlerin [ahirette] korku ve hüzünden emin olacakları şeklinde bir anlam çıkarmak da mümkündür. Ancak müfessirler, Selmân'ın geçmişte bir Hıristiyan olduğunu,[178] tabiatıyla rivayette geçen "onun ashabı" ifadesinin de onun Hıristiyan din kardeşlerini temsil ettiğini bildikleri; ancak Hıristiyanların ayette belirtilen üç hususa riayet etmeleri şartıyla cennete girebileceklerini göz ardı ettikleri için olsa gerek, rivayetin Süddî'ye isnat edilen varyantına namaz kılmanın yanında oruç tutmak ve Hz. Peygamber'in nübüvvetine iman etmek gibi bazı ilaveler yapmak ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu rivayete göre, Selmân Hz. Peygamber'le konuştuğu sırada bu ayet onun [Selmân] ashâbı hakkında inmiştir. Şöyle ki Selmân, ashabının, yani önceki dinine mensup olanların inanç durumlarından bahisle şöyle demiştir: "Onlar namaz kılıyorlar, oruç tutuyorlar, sana inanıyorlar ve senin peygamber olacağına tanıklık ediyorlar..." Selmân bu sözünü bitirir bitirmez Hz. Peygamber, "Ey Selmân!

177 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, III. 99-100.

178 Selmân el-Fârisî'nin biyografisi için bkz. G. Levi Della Vida, "Selmân", *İA*, İstanbul 1993, X. 457-458.

Onlar cehennemliktir" demiş; fakat bu söz Selmân'a çok ağır gelmiş ve bunun üzerine söz konusu ayet inmiştir.[179]

Bunca zorlama izahların aksine bazı müfessirler, ayeti oldukça geniş bir perspektif dahilinde yorumlamışlardır. Mesela Taberî, ayeti lafzî anlamına uygun şekilde yorumladıktan sonra Allah'ın salih amele vereceği mükafâtı insanlardan yalnızca bir kısmına tahsis etmediğini söylemiş ve bu görüşünü de, "Kim Allah'a ve ahiret gününe iman ederse" ifadesiyle temellendirmiştir.[180] Ayetteki, "İman edenler"den maksadın, Hz. Muhammed'e tâbi olan ilk Müslüman nesil ile kıyamete kadar gelip geçecek olan tüm Müslümanlara tekabül ettiğini söyleyen Reşid Rıza ise, burada sözü edilen salih amelin Yahudi, Hıristiyan ve Sâbiîlerin dinî geleneklerinde hangi davranışlara karşılık geldiği bilinmemekle birlikte, onların kitaplarında bu konunun tam anlamıyla beyan edildiğinin kesin olduğunu belirtir. Dolayısıyla, bu zümreler kendi kitaplarında belirlenen ilke ve öğretilere uygun davranışlar sergilediklerinde, Allah katında mükafata nail olacaklar ve korku ve hüzünden uzak tutulacaklardır. Çünkü ilâhî adaletteki hüküm, ayette anılan farklı din mensuplarının tümü için geçerli olup Allah bunlardan birini ödüllendirip diğerine zulmetmeyecek; bilakis hepsine aynı prensip uyarınca muamele edecektir. Allah Teâlâ'nın geçmiş ve gelecek tüm toplumlara yönelik değişmez tavrının (sünnetullah) en yalın ifadesi, "(Hakikat), ne sizin kuruntularınıza ve ne de Ehl-i kitab'ın kuruntularına göredir. Kim kötülük yaparsa cezasını görür ve kendisine Allah'tan başka ne dost ne de yardımcı bulur. Erkek veya kadın, her kim mü'min olarak yararlı işler yaparsa, cennete girer ve kendilerine zerre kadar zulmedilmez"[181] mealindeki ayetlerde vaz edilmiştir. Bu iki ayetteki bildirim, Allah'ın Yahudi, Hıristiyan ve Sâbiîler gibi, bir peygambere, özellikle de vahye inanan tüm din mensuplarına yönelik tutumunu açıkça ortaya koymaktadır. Şu halde, ahiretteki kurtuluş, herhangi bir dinî kimliğe sahip olmakla de-

179 İbn Kesîr, *Tefsîr*, I. 103. Bu konuda daha ayrıntılı rivayetler için ayrıca bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I. 321-323.
180 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I. 324.
181 4. Nisâ, 123-124.

ğil, nefse hakim olan sahih bir iman ve faydalı işler yapmakla mümkün olmaktadır. Bu yüzden, Müslümanların ya da Ehl-i kitab'ın cennet konusundaki kuruntuları Allah katında olumsuzlanmış, bunun yerine iman ve salih amel ikame edilmiştir.[182] Bu bağlamda, ünlü sûfî müfessir Kuşeyrî'nin, bahse konu olan ayete yönelik şu yorumu da gerçekten anılmaya değer niteliktedir:

> Asıl kaynağın aynı; yolların ayrı olması, [ayrı olan bu yolların] hüsn-i kabul görmesine engel değildir. Her kim, Hak Teâlâ'yı ayetlerinde [ifade edildiği] gibi tasdik eder, zâtı ve sıfatları hakkında bildirdiklerine iman ederse, bu durumda şeriatların farklı olması, farklı isimlerle anılması, ilâhî rızayı kazanma hususunda bir sakınca teşkil etmez. Bu yüzdendir ki Allah, "İman edenlerden [Mü'minler] ve Yahudilerden" buyurmasının ardından, "Her kim iman ederse..." bildiriminde bulunmuş ve bu bildirimiyle, mezkur zümrelerin Allah'ı bilmeye sevk eden hususlarda birleşmeleri hâlinde, tümü için güzel bir akibet ve bol sevap olduğunu beyan etmiştir. Mü'min, Hak Teâlâ'nın güvencesi altına giren kişidir. Kim O'nun güvencesi altında olursa, pek tabii ki onun için ne korku, ne de hüzün söz konusudur.[183]

Dini tamamen sabitleşmiş yasama kurallarından ibaret bir fenomen olarak algılama eğiliminde olan fıkıh alimleri karşısında, sûfîlerin, başta insan olmak üzere, tüm varlığa, dolayısıyla en geniş anlamıyla din fenomenine, dinî öğretilere, hatta diğer din mensuplarına bakış noktasında özü kabuğa, anlamı lafıza önceledikleri ve böylece üzerinde pekala değişiklik yapılması mümkün bir olgu olarak telakki ettikleri şeriatın karşısında, ilk insandan kıyamete kadar hükmü geçerli olan zaman ve mekan üstü evrensel hakikati ikame ettikleri düşülecek olursa, Kuşeyrî'nin engin bir anlayışın ürünü olan bu yorumunun hangi temellere dayandığı, kuşkusuz daha iyi anlaşılacaktır.

Sonuç ve Değerlendirme

Bu noktada, Kuşeyrî'nin mezkur yorumuna itiraz eden ve ebedî kurtuluşun sadece tek dinin tek fırkasına mahsus olduğunda ısrar eden anlayışın, şu sorulara bir şekilde cevap verme-

182 Reşid Rıza, *Tefsîru'l-menâr*, I. 278-279. Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için ayrıca bkz. Ateş, *Tefsir*, IV. 489-529.

183 Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, I. 96.

si gerektiği kanaatindeyiz: Şayet Allah'ın rahmeti, sadece tek dinin tek fırkasma mahsus ise, bu kategori dışında kalan tüm insanlar ebedî azaba mı düçar olacaktır? Kendilerini hidayet ehli gören insanlar, sahip oldukları bu hidayete, tahkik ve tetkik sonucunda diğer dinlerin bâtıl olduğunu keşfetmek suretiyle bizzat kendi gayretleriyle mi ulaşmışlar; yoksa kendi ellerinde olmaksızın İslâm coğrafyasında dünyaya gelmenin tabii sonucu olarak mı hidâyete ermişlerdir? Diğer bir ifadeyle, Müslüman oluş, gerçekten özgür iradeye mebni bir tercihin sonucu mu, yoksa dünyaya geliş esnasında istem dışı giydirilen kültürel bir kimlik mi? Şayet doğuştan giydirilen kültürel kimlik sayesinde Müslüman olmak bir imtiyaz ise, Allah'ın, bu imtiyazı niçin bir başkasma değil de sadece bize verdiği sorusunun cevabı acaba nedir? Ayrıca bu, Allah'ın adalet ilkesine aykırı değil midir? Cenneti sadece kendilerine ait gören bu anlayış sahipleri (fırka-i nâciye), eğer Yahudi, Hıristiyan veya dinsiz bir toplumda dünyaya gelmiş olsalardı, bugünkü mevcut konumlarından kaynaklanan iddialı söylemlerini acaba o zaman da yineleyebilirler miydi? Bütün bu soruları, "Benden sonrası tufan" şeklinde bir yaklaşımla veya "dini rasyonalize etmeme" gerekçesiyle cevaplamaktan sarf-ı nazar etmek, problemi çözmemektedir.

Netice itibariyle, biz kimin kurtulup kurtulmayacağı konusunun sadece Allah'ın bilgisi ve yetkisi dahilinde bulunduğunu, bu konuda kesin bir yargıda bulunmak yerine açık uçlu konuşmanın çok daha doğru olduğunu özellikle vurgulamak istiyor ve bu noktada en azından şu ihtimaller üzerinde kafa yorulması gerektiğini düşünüyoruz: Kur'an'ın nâzil olduğu dönemde Ehl-i kitap arasında Allah'ın övgüsüne mazhar olmuş kimseler bulunduğuna göre, aynı insanların mevcudiyetinden bugün de söz etmek neden mümkün olmasın? Keza, küfrü gerektiren teslis inancından uzak duran Hıristiyan veya muvahhid Yahudiler, niçin dün olduğu gibi bugün de var olmasın? Hıristiyan ve Yahudilik inancının egemen olduğu coğrafyalarda dünyaya gelen ve tıpkı bizim gibi daha dünyaya geldiği anda kendisine dinî bir kimlik atfedilen milyarlarca insan arasında, kendilerini çevreleyen ailevî, siyasî ve sosyal koşullar sebebiyle, Kur'an'da ifadesini bulan inanç ve öğretilere doğrudan ulaşma imkanından yok-

sun kalan, bununla birlikte tevhid eksenli bir Allah inancına ve ahirette hesap verme bilincine mebni erdemli bir yaşam süren insanlar niçin var olmasın?

Biz, şu an için kim olduklarını ve nerede yaşadıklarını bilmemekle birlikte, "öteki"ler arasında, mezkur vasıfları haiz güzel insanların her zaman için mevcudiyetinin mümkün olduğuna ve sonsuz ilâhî rahmetin, Kur'an'ın buyruklarına ittiba eden Müslümanların yanında Allah'ın varlık ve birliğini ikrar eden, ahirete inanan ve bu inancın gerektirdiği şekilde bir yaşam süren insanları da kuşattığına/kuşatacağına inanıyoruz. Vallâhu A'lem.

KUR'AN VE İSLÂM'IN ATAERKİL YORUMU*

Dinsel, siyasal ve ekonomik alanda erk ve iktidarın erkek tarafından temsil edildiği yahut aile başta olmak üzere tüm toplumsal ve yönetsel kurumlarda kadına oranla erkeğin ağır bastığı bir yapılanma biçimi olan patriyarkal (ataerkil) sistemin tarih içerisinde nasıl ortaya çıkıp kökleştiği, sabit mi yoksa değişken mi olduğu gibi problemler, özellikle insan ve toplumbilimcilerin zihinlerini öteden beri meşgul etmiş ve yapılan araştırmalarda konuyla ilgili değişik savlar ileri sürülmüştür.[1]

Sistemin sosyolojik ve antropolojik köken[ler]i henüz tam tesbit edilememiş olmakla birlikte, evren ve insanla olan ilişkimizin son kertede ataerkil bir dille yapılandığı ve belli başlı düşünce kategorilerimizi bu dil sisteminin belirlediği, kuşku götürmez bir gerçektir. O kadar ki, "erkek, apriori olarak kadın türdeşi karşısında mutlak üstündür" tezine dayanan ataerkil sistem, F. Capra'nın deyişiyle, "hemen her tarafı istila etmiş olduğundan, kavranılması hayli güç bir hâle gelmiştir."[2]

F. Berktay, muhtemelen tek tanrılı dinlerin tümünde mevcut olmasından ötürü yakın bir geçmişe kadar adeta her biri sünnetullah gibi algılanan ve bu yüzden sorgulama ihtiyacı dahi duyulmayan ataerkil sistemin/söylemin belli başlı ön kabullerini/kalıp yargılarını şöyle özetlemiştir: "Erkekler 'doğal olarak' daha güçlü ve akılcıdırlar; dolayısıyla egemen olmak ve hükmetmek için yaratılmışlardır. Buradan, erkeklerin siyasal olanı,

* Bu yazı, *İslâmiyât* dergisinin IV/4. sayısında (Ekim-Aralık 2001) "Egemen Bir Dinî Söylem Tarzı Olarak Ataerkillik" başlığıyla yayımlanan makalenin gözden geçirilmiş ve kısmen yeniden düzenlenmiş formudur

1 Mesela bkz. Evelyn Reed, *Kadının Evrimi: Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye*, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul 1993, II. 68 vd.; Elisabeth Badinter, *Biri Ötekidir*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul 1991, s. 12; Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul 1986, s. 217.

2 Fritjoff Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. M. Armağan, İstanbul 1989, s. 25.

devleti temsil etmeye daha elverişli oldukları sonucuna varılır. Kadınlar ise 'doğal olarak' daha zayıf, akıl ve rasyonel yetenekler açısından daha aşağı, duygusal bakımdan daha dengesizdir; bu da onları güvenilmez ve siyasal katılım açısından elverişsiz kılar. Dolayısıyla, siyasal/kamusal alanın dışında kalmaları gerekir. Erkekler, rasyonel zihinsel yetenekleriyle dünyayı yorumlarlar ve düzene sokarlar. Kadınlar, çocuk doğurma ve yetiştirme yetenekleri dolayısıyla günlük yaşamın ve türün yeniden üretilmesi işlevini yüklenirler. Her iki işlev de önemli kabul edilmekle birlikte, erkeklerin işlevinin daha üstün olduğu varsayılır. Başka bir deyişle, erkekler 'aşkın' (transcendent) etkinliklerle, kadınlar da -her iki cinsin alt sınıftan mensupları gibi- 'içkin' (immanent) etkinliklerle uğraşırlar. Aynı şeyi farklı bir biçimde ifade edecek olursak, erkekler ölümsüz kültür ürünleri yaratırken, kadınlar ölümlü bedenler yaratmakla daha 'aşağı' bir iş yapmış olurlar."[3]

Kısaca, kadının erkeğe tâbi oluşunu doğal bir zorunluluk olarak kabul eden ve yine kadını her hâlükarda idare edilmesi ve yönetilmesi gereken nâkıs bir varlık olarak gören ataerkil sistemdeki[4] bu kalıp yargıların hemen tamamı, günümüzün erkek egemen İslâmî söyleminde de açıktan veya zımnen kabul görmüş olup, neredeyse her biri bir aksiyom olarak gerek zihinsel gerekse dışsal dünyadaki eski itibarından hiçbir şey kaybetmemiştir. İsmet Özel'in *Sorulunca Söylenen* (İstanbul, 1998) adlı eserinde yer alan bir röportajdan alıntıladığımız pasajlar, bu olguyu çok çarpıcı bir şekilde gözler önüne sermektedir:

> Serpil Gülgün: Zihinsel olarak kadınlar neyi yapamıyor? Söyler misiniz?
>
> İsmet Özel: Menstruasyon (ay hali)... Siz belli periyodlarla yumurtluyorsunuz. Ben yumurtlamıyorum. O dönemlerdeki ruh hâliniz nedir? Sizin tavırlarınız değişmiyor mu o zaman? Kararlarınızı her zamanki gibi mi veriyorsunuz?
>
> Gülgün: Kadını, sırf ay halleri yüzünden kirli, şeytanın işbirlikçisi gibi sayan bazı hristiyan azizleri gibi düşünüyor gibisiniz. Biyolojik bir

3 Fatmagül Berktay, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul 1995, s. 26-27.
4 Georges Duby, *Erkek Ortaçağ*, çev. M. Ali Kılıçbay, İstanbul 1991, s. 112.

farklılığı eşitsizlik temeli yapmak ister gibisiniz. Kadınlar, kanıyor diye tapınaklardan uzaklaştırılmış...

Özel: Bu yahudilikte de böyle, müslümanlıkta da...

Gülgün: Kadınlar regl olmasaydı insan nesli de olmazdı, doğum olayı gerçekleşmezdi. Sizce doğum yüceltilirken kadını aybaşı nedeniyle dışlamak doğru mu?

Özel: Mesela ay hâlinde kadın, Kur'ân-ı Kerim tutamaz. Oruç tutamaz, namaz kılamaz. Onun için kadınların dini noksandır denir. Elbette buna inanıyorum. Çünkü inanmam gerek. Müslüman olmak bu demektir.

Gülgün: O zaman siz müslümansınız ama İsmet Özel değilsiniz. Farklı görüşleriniz olamaz mı?

Özel: Ben Allah'ın kuluyum. Bunu özellikle vurgulamak isterim. Siz de Allah'ın kulusunuz ama ben kabul ediyorum, siz reddediyorsunuz.

Gülgün: Biz de reddetmiyoruz, ama sadece bazı konularda katı değiliz. Oysa siz toplumun bir kesimine teslim olmuş gibisiniz.

Özel: Hangi kesimine... Ben Allah'a teslim oluyorum. Kadının ikinci sınıf olduğunu söylemiyorum. Erkeklerin bir derece üstün olduğunu, kadınların dininin eksik olduğunu söylüyorum.

Gülgün: Akılları da noksan mı?

Özel: Tabiî, buna bağlı olarak akılları da noksandır. Dini noksan olduğuna göre...

Gülgün: Size göre bir kadının kafası 20 gün çalışıyor, diğer günler uykuda...

Özel: Ne yapalım. Böyle yaratılmışız. Siz Allah'ın koyduğu kanunlara karşı mı geliyorsunuz? Ne yapalım? Noksanlar işte... Dini vecibeler bakımından noksanlar. Bunu etkilediği oranda zihinsel olarak noksanlar..."[5]

Modern Dönem Ataerkil Dinî Söylemin Parametreleri

İslâmcı aydınlar arasında uzlaşmaz aristokrat tavrıyla temayüz eden İsmet Özel[6] tarafından efrâdını câmî ağyarını mânî şekilde özetlenen ataerkil dinî söylemin modern dönem alaturka

5 İsmet Özel, *Sorulunca Söylenen*, İstanbul 1998, s. 119-120.

6 Özel'in İslâmcı kimliğine dair bkz. Necdet Subaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, İstanbul 1996, s. 197-202.

versiyonunu irdelemenin en kestirme ve belki de en sağlıklı yolu, söylemin fâillerinin dinî düşünce evrenindeki kadın tasavvurunu daha detaylı bir şekilde ortaya koymaktır. Çünkü, bahis konusu olan söylemin tüm kodları kadında, daha doğrusu kadınla erkek arasındaki iktidar ilişkisinde saklıdır. Bu yüzden, konunun 'kadın' ekseninde işlenmesi, tercihten çok zorunluluk arzeden bir keyfiyete sahiptir.

Mamafih, günümüz Türk toplumunda modernizmin sunduğu hayat tarzına pratik yaşam boyutunda direnmeye çalışan ve İslâmî duyarlığından ötürü mevcut sisteme rezerv koyan müslüman erkeklerin kadın konusundaki yaklaşımlarının homojen (mütecanis) bir görünüm arzettiğini söylemek pek mümkün değildir. Zira, hâlen hayatiyetini sürdüren çeşitli tarikat ve cemaatlerin erkek egemen dünyasında, -tasavvufî gelenekteki yerleşik kadın tasavvurunun bir tezahürü olarak-[7] agorafobisi bulunmayan, özgür, yetkin ve gerçek anlamda 'özne' kimliğine sahip bir 'kadın' varlığından söz etmek neredeyse imkansızdır. Aynı durum, özellikle Anadolu'nun kırsal kesimlerinde yaşayan geniş halk kitleleri tarafından içselleştirilmiş olan ve Doğu'ya doğru uzandıkça çok daha yoğun bir şekilde tecrübe edilen folklorik İslâm geleneği için de geçerlidir. Buna karşın, müşterek bir lakapla 'İslâmcı' olarak nitelenebilecek tüm aydın -entelektüel değil!- veya kısmî aydın çevrelerin dinî düşünce dünyasında 'kadın', iman etmiş olmak kaydıyla kendisine değer atfedilen bir varlıktır. Sözgelimi kadın mü'minedir, mücâhidedir, inanmış bacıdır, Fatih'i doğuracak yaştadır, anadır ve dolayısıyla cennet ayağının altındadır vs.

Gerçek manâda inanmış olduğu varsayılan kadına bakış açısını, bir yandan müspet değer içeren bu sözlerle ifadelendirme diğer yandan da çeşitli kitap ve dergilerin kapak sayfalarında, arabesk bir zevk ve tasarımın ürünü olan 'gül', 'üstü örtük meyve' ve benzeri illüstrasyonlarla simgeleme itiyadında olan dini bütün müzekkerlerden, özellikle İslâm'ı alternatif bir siyasal düzen olarak yorumlayan kalabalık bir kesim, söz konusu varlığı siyasal platformlarda genellikle fon olarak kullanma eğilimiyle

7 Bu konuda bkz. Süleyman Uludağ, *Sûfî Gözüyle Kadın*, İstanbul 1995, s. 20 vd.

dikkati çekmektedir. Buna mukabil, duruş itibariyle sivil itaatsizliği temsil eden ve İslâm'ın siyasal ve kamusal yanından çok kültürel ve bireysel yönü üzerinde kafa yoran az sayıda İslâmcı erkek aydın ise, -İsmet Özel ve bizim bilemediğimiz diğer istisnaları dışında- gerek aydın olma duyarlığının, gerekse karşıt aydın ve entelektüellerin İslâm ve kadın konusundaki eleştirilerini cevaplama gayretinin bir sonucu olarak, kadını titizlikle seçilmiş kelimelerle tavsif ve tanımlama konusunda gösterdikleri hassasiyetle temayüz etmektedir. Sözgelimi, Ali Bulaç'a göre, "kadın erkeğin kalbidir. Mevlana Celâleddîn'in deyimiyle, erkek her akşam gerdeğe girer gibi yatağına girer. Erkek hanımıyla yatakta yatarken bir gözü onda, öbür gözü aşkın hakikatin yurdunda evrensel, kozmik ve ebedi varoluşu yaşar. Bir erkeğe varoluşun derin ve sahici sırlarını bu bilinçte olan bir kadından başka hiçbir şey tattıramaz (...) Erkek sükûnetini, dinginliğini kadında bulur. Erkek taşan, kabaran bir nehir, kadın onu kabul eden kutlu bir denizdir. Erkeğe merhamet ve sevgiyi telkin edip tattıran kadındır (...) Müslüman kadının vücudu bir araç değil, bir eylemdir. O, tattığı cinselliğin meşru meyvesi olarak göz aydınlığı olan kutlu çocuklarla ödüllendirilir ve kendi elleriyle, ninnileriyle, emek ve özverisiyle, kadınca seziş ve engin irfanıyla -ki kuşkusuz irfan zengin bir bilgi ve eğitimi gerektirir- yetiştirdiği ve toplumuna, halkına ve yurduna armağan ettiği çocuklarla kendi merkezi konumunda temel yapı taşıdır."[8]

Ne var ki, inanmış kadına ithaf edilen bütün bu müspet değer ifadelerinin -tek tek bireylerle mukayyet istisnaları hariç- sözden öte hemen hiçbir değeri yoktur. Zira, kadın gündelik yaşamda hâlen geleneksel dinî sistem içinde kendisine biçilen rolü oynamaktadır. Patriyarkal iradenin belirlediği bu rolde erkek gerçek özne, kadın nesnedir. Dolayısıyla, erkek fonksiyonel bir varlıktır; kadın ise, onun bir veya birkaç fonksiyonundan ibarettir. Erkek her hâlükârda buyuran, kadın buyruğa muhatap olandır. Erkek tam, kadın eksiktir. Erkek rasyonel, kadın duygusal ama dengesizdir. Erkek emin, kadın gayrime'mundur. Kamusal görünürlük söz konusu olduğunda ise, erkeğin aksine potansiyel bir fitnedir.

8 Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, İstanbul 1990, s. 135-136.

(ı) Kadın-Fitne İdentifikasyonu

Hakim İslâmi gelenekte tarih, sürekli kötüye giden bir süreç olarak algılanır ve bu algılama, âhir zaman peygamberine atfedilen şu sözün delâletiyle dinsel bir temele dayandırılır: "İnsanların en hayırlısı benim kuşağım; sonra onları izleyenler; daha sonra onları izleyenlerdir..."[9] Bu sözün mefhûm-i muhâlifinden çıkan sonuç şudur: En hayırsız insanlar, Hz. Peygamber'e en uzak zamanlarda yaşayanlardır. Tabiatıyla, şu anki fiilî yaşantıya sahne olan modern dönem de son derece hayırsız, fitne ve fesadın hükümferma olduğu bir dönemdir. İşte bu pesimist tarih telakkisi, günümüz erkek Müslümanlarının, içinde bulunulan zamanın fitne zamanı olduğu ve bu yüzden dindar kadının çok zaruri durumlar dışında evinden çıkmaması; bilakis İslâm'a hizmetini, cihadını ve sair insanî etkinliklerini eviyle sınırlandırması gerektiği şeklinde özetlenebilecek genel kabullerinin en temel dayanaklarından birini teşkil eder.

Modern-arabesk-alaturka üçlüsünün türevinden oluşan sosyal ve kültürel bir yaşantıyı ihtiyârî veya ıztırarî olarak tecrübe etmek durumunda kalan günümüz toplumunda kadının, cinsel bir metâ olarak tüketilmesinin yanı sıra kamusal alanda bireysel kimlik ve yetkinliğini kanıtlama veya ekonomik özgürlüğünü elde etme adına sarhoşların yılışıklıklarına hedef olduğu garsonluğu, oturduğu sandalyenin kimi zaman bir paravan işlevi gördüğü sekreterliği ve çeşitli alanlarda vücudunu sergilemek suretiyle icra etmeye çalıştığı sözde sanatçılığı gibi sanal etkinlikleri, ataerkil dinî söylemdeki kadın-fitne özdeşliğinin güçlenmesinde rol oynayan kayda değer faktörler arasında sayılabilir. Ancak, söz konusu özdeşlikte başat rol oynayan unsur, kadının akıl ve düşünceden ziyade beden ve bedensel arzuları hatırlatan bir varlık olarak algılanmasıdır. Genellikle dinî argümanlarla desteklenen bu algılamaya koşut olarak kadının 'fitne' yaratma özelliğinin bulunduğu düşünülmekte ve böylece onun toplumsal alanda denetlenmesine meşru bir gerekçe oluşturulmaktadır.

9 Hadis için bkz. Buhârî, "Fezâilü's-Sahâbe" 1; Müslim, "Fezâilü's-Sahâbe" 211, 212.

'Öteki' ile olan farkını çoğu zaman 'kadın' üzerinden anlatmayı tercih eden ataerkil söyleme göre kadının mahrem alanın dışında arz-ı endam etmesi, dolayısıyla erkeklerin bakışlarına maruz kalması, toplumsal düzeni tehdit eden bir 'fitne' unsurudur.[10] Burada söz konusu edilen fitne, kadının toplumdaki hareket alanını kısıtlamaya yönelik gerekçelerin en başında yer almakta ve pejoratif bir terim olarak, kadının sokağa adım atmasıyla birlikte cinsel günahlar başta olmak üzere hem kendisinin hem de erkeğin bir dizi günah irtikap etmesi, dolayısıyla dinî salahın fesada uğraması ihtimali olarak tanımlanmaktadır.[11] Ancak, erkeğin kamusal görünürlüğü söz konusu olduğunda, herhangi bir fitne ve fesat ihtimali üzerinde pek durulmamaktadır. Mesela, günümüz İslâmcı yazarlarından birine göre,

> Bütün fitneler bir yana, kadın fitnesi bir yana... Neden öyle? Çünkü kadın fitnesi öyle bir fitnedir ki, o kendini sadece teşhir eder. Sana fiilen ısrarda bulunmaz. Onun ısrarı, zorlaması, senin içindeki duygularını isyana sevk etmekle, tahrikle olur. Seni nefsinle, şeytanınla baş başa bırakır. Azdırdığı nefis ve şeytanın, onun adına sana öyle musallat olur ki, o geçip gider, ama sen kendini kurtaramazsın. İsyan ettirdiği hislerin seni otomobil çarpmışa döndürür, ne yaptığını bilemez hale gelirsin...[12]

Görüldüğü gibi, bu pasajdaki konumlandırmada fitnenin öznesi kadın, nesnesi ise erkektir. Bunun sebebi gayet açıktır; zira, ataerkil dinî söylemde ırz, namus ve iffet gibi ahlâkî değerler, kadının hanesine kodlanmıştır. Bu kodlamaya göre söz konusu değerlerin muhafazası kadına, kadının bekçiliği ise erkeğe aittir. Dolayısıyla, ahlâkî bekçiliği onur, haysiyet ve şeref kodlarıyla da pekiştirilen erkek için, kadının bir tehlike ve tehdit öğesi olmasında şaşılacak bir şey yoktur. Burada asıl şaşılması gereken durum, ataerkil dinî söylemdeki kadın-fitne özdeşliğinin, sayıca azımsanamayacak bir müslüman kadın kitlesi tarafından da voluntarist bir biçimde kabullenilmiş olmasıdır. Nitekim, günü-

10 Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, İstanbul 1991, s. 65.
11 Cihan Aktaş, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, İstanbul 1992, s. 26-27.
12 Ahmed Şahin, "Kadının Fitnesi Üzerine Düşünceler", *Zaman*, 5 Temmuz 1993. Nakleden: Berktay, *Tek Tanrılı Dinler*, s. 156-157.

müzdeki çeşitli tarîkatler ve cemaatlerin müntesibi olan kadınların, ataerkil kalıp yargıların tümünü Allah'ın değişmez hükümlerine karşı gelmemek adına içselleştirmiş oldukları ve hatta bir cemaatin bünyesinde yer alan kadın ve kızların, "*Allâhümme ecirnâ min şerri'n-nisâ /...belâi'n-nisâ / ...fitneti'n-nisâ*" (Ey Allah'ım! Bizi [biz] kadınların şerrinden / belâsından / fitnesinden koru) diye vecd içinde dua ettikleri gayet iyi bilinmektedir.

Halide Edip'in, "kadınlar kendilerini sevenler için değil, kendilerine hükmedenler için can verirler"[13] sözünü hatırlatan bu durum, tam olarak "kendi kendine gerçekleşen kehanet" (*self-fulfilling prophecy*) deyiminde ifadesini bulmaktadır.[14] Hüseyin Hatemi, kehanetin kendi kendine gerçekleşmesini şöyle izah etmektedir:

> "Bir adama kırk gün deli desen deli olur" mealince, kadınlardan bazıları da insanlığın hakim bölüğü olarak kendilerine baskı yapan erkeklerin uydurdukları önyargılarla şartlanmış yanlış eğitim sonucu, bir yandan gerçekten de "İblis'e daha yakın olma" yalanını doğru imiş gibi benimser ve kabullenirken, cinsiyetlerinden haksız ve boş yere utanır olmuşlar...[15]

(ıı) Kadın ve Mahremiyet

İslâm'ın aktüel ataerkil yorumunda, modernizmin inşa ettiği dünyanın 'mahza haram' bir dünya olduğuna ilişkin genel kabulden dolayı kadınlar kamusal alandan mümkün olduğunca el çektirilmekte ve bu el çektirme girişiminde, temel felsefesi hümanizm, sekülarizm ve demokrasi sacayağı üzerine kurulu modernizmin sunduğu hayat tarzı, inanan kadınların *harîm* (saygın mekan) merkezli bir yaşantı sürmeleri gerektiği ilkesine meşruiyet zemini oluşturmaktadır. İşte tam bu noktada, erkekler tarafından tanımlanmış ve abartılmış bir annelik pozisyonuna vurgu yapılmakta ve buna bağlı olarak evde çocukla yalıtılmayı haklılaştırmaya yönelik birtakım gerekçeler üretilmektedir. Bu bağlamda Elif H. Toros, şöyle bir durum tesbiti yapmaktadır:

13 Bu söz için bkz. Jülide Sevim, *Tanrı'nın Sesi Kadın*, İstanbul 2001, s. 56.
14 Bu sözün kısa açıklaması için bkz. Burhanettin Tatar, "Kadın Bilincinin Özgürleşmesi Bağlamında Dil Sorunu", *İslâmiyât* III (2000), sayı: 2, s. 50.
15 Hüseyin Hatemi, *Kadının Çıkış Yolu-İlahi Hikmette Kadın*, İstanbul 2000, s. 89.

> Kadın için örülen koruyucu mekanlar içinde ona sunulan kadın imajına uyması beklenir. Onun bir eş ve anne olmanın dışında hiçbir sorumluluğu yoktur. Öyleyse kötülüklerden sakınmak için evinde olması gereklidir. O sağlam basmalıdır ki, bir ayağı bankalarda, toplu taşıma araçlarında, okullarda, devlet dairelerinde olan erkek, diğer ayağı ile vicdanını rahatlatabilsin; Müslümanlığını hissedebilsin...[16]

Ancak İslâmcı erkekler, kadının bir yönüyle geleneğin bekçiliği ve kolektif kimliğin koruyuculuğunu da tazammun eden ev merkezli konumunu daha farklı bir şekilde açıklama eğilimindedirler. Onlara göre kadının bu konumu, 'içe dönük' kadın doğasının bir tezahürüdür. Böylece onlar meseleyi bir yandan kadın-erkek iktidar ilişkilerinin sorgulanmasından sıyırarak 'biyolojik' -kadınların doğasına dayandığına göre demek ki kaçınılmaz- ve 'bilimsel' -doğruluğu sorgulanamaz- bir platforma çekmeye çalışır; diğer yandan da baskı unsuru tanımayan İslâm'da 'kadın sorunu' diye bir şeyin varlığından haberdar olmadıklarını belirterek, Türkiyeli kadınların Batılı feministlere yaptıkları göndermeleri eleştirirler.[17] Mesela Ali Bulaç'a göre, "çoğunluğuyla feministlerin Müslüman toplumun kadını hakkındaki bilgileri, uluorta Batı kültüründen söz eden yarı aydınlarımızın bilgileri oranındadır. Ama yine de bu, Batı modernizminin ve yerli kapitalizmin bundan rahatsız olmasına engel teşkil etmez. Çünkü bizi asıl evlerimizde, mutfağımızda avlamak isteyen Batı modernizmi, Müslüman kadının geleneksel kimliğini kökten değiştirmedikçe, ürettiği yararlı yararsız her ürünün kolay kolay alıcı bulamayacağını ve evlerimize sokamayacağını çok iyi bilir. Yine o bilir ki, bizim geleneksel toplumumuzda, S. Hüseyin Nasr'ın güzel deyimiyle kadın evin kraliçesidir ve erkek eve konuk gibi gelir. "Yuvayı yapan dişi kuştur" özdeyişi, derin ve kapsamlı bir toplumsal rol ve sorumluluğu ifade eder..."[18]

Görüldüğü gibi, Ali Bulaç'a göre İslâm'ın geleneksel dünyasında 'kadın sorunu' diye bir şey yoktur. Gerçi İslâm'ın genel tarihi içinde birtakım sapmalar ve bozulmalar vukû bulmuş; bin-

16 Elif H. Toros, "Feminist Kime Derler?", *Zaman*, 15 Eylül 1987.
17 Göle, *Modern Mahrem*, s. 123.
18 Bulaç, *Din ve Modernizm*, s.134-135.

lerce yıllık mutlaklaştırılmış ataerkil aile düzeninden kalma etkilerle kadın yer yer mağdur edilmiş; ancak bütün bunlara rağmen kadın, geleneksel İslâm'da ruhen özgür, cinselliğini özgürce yaşayan, yetkin ve kendinden emin bir kimlik ve kişiliğe sahiptir. Bunun aksini iddia etmek ise, Batı modernizminin acentalığına soyunmak demektir.[19]

Ne ki, Bulaç'ın reel olanı ideal olanın yerine ikame ya da olanı olması gereken biçiminde sunma şeklinde özetlenebilecek bu yaklaşımı, İslâmî duyarlığa sahip kadınlar tarafından pek inandırıcı bulunmamıştır. Mesela M. Gülnaz, Bulaç'ın "Feminist Bayanların Kısa Aklı" yazısına reddiye olarak kaleme aldığı makalesinde şöyle demektedir:

> Patriyarkal baskı, kapitalist ya da sosyalist... baskıların yanında süregelen bir olgudur. Bugün tarihimiz ve kültürümüz de bu baskıdan payını fazlasıyla almıştır (...) Bu coğrafyada kadının aşağılanmadığı iddiası koskoca bir yalandır (...) Bizim tarihimizden ve kültürümüzden dinimizdeki eşitlikçi hükümlerin yaşandığı bir altın çağ kastediliyorsa, benim bundan haberim yok.[20]

(ıı) Mahremiyetin Pratik Tezahürü: Mahrumiyet

Kadının harîm merkezli pozisyonu, gündelik yaşam boyutunda bir dizi mahrumiyeti tevlit etmektedir. Kadınların dinin talepleri konusunda teorik olarak erkeklerle eşit mesafede bulunmalarına rağmen seküler olanla temas hususunda onlarla aynı şansa sahip olamamaları, söz konusu mahrumiyetlerin eşiğini oluşturmaktadır. Nitekim, çok kereler şahit olunduğu üzere, İs-

19 Bu bağlamda, Ali Bulaç'ın, geleneği kutsayan S. Hüseyin Nasr'a atıfta bulunması da son derece anlamlıdır. Çünkü bu atıf, Bulaç'ın çizdiği kadın profilinin tamamen gelenekçi bir mentalitenin ürünü olduğuna dair çok önemli bir ip ucudur. Nitekim Nasr da kadını evde konuşlandırırken şöyle demektedir: "Kadın, bir kraliçe gibi yuvasında egemen olup müslüman koca bir anlamda evde eşinin konuğudur. İçinde yaşadığı yuva ve geniş aile yapısı, müslüman kadının dünyasıdır. Ondan kopmak, dünyadan kopmaya veya ölüme benzer. Ona kendisini gerçekleştirme ve temel ihtiyaçlarını karşılamanın azamî imkanlarını verecek tarzda kurulan bu geniş aile yapısı içinde kadın, kendi varlığının anlamını bulur." Nasr, *İslâm: İdealler ve Gerçekler*, s. 129.

20 Mualla Gülnaz, "Ali Bulaç'ın Düşündürdükleri", *Zaman*, 1 Eylül 1987. Bu bağlamda H. Toros da, 'İslâm kadına en yüksek değeri vermiştir' gibi sözlerin kadınların yaşadıkları hayatı anlamaya ve dillendirmeye pek müsait olmadığını, aksine maruz kalınan tüm haksızlıkların üstünü örtmeye yaradığını ifade etmiştir. Bkz. Yıldız Ramazanoğlu, *Bir Dünyanın Kadınları*, İstanbul 1998, s. 126.

lâmcı erkekler, prensipte haram addettikleri modernizmin dünyasına helalinden nüfuz edebilmek için her türlü yolu denemekte; ancak kadınlara böyle bir şans tanınmamaktadır. Diğer bir deyişle, hızla profanlaşmaya doğru evrilen bu dünyanın haram gövdesinde klasik fıkhın kitabına uygun mubah gözenekler açma (İslâmizasyon) girişimlerindeki tüm özneler erkeklerden oluşmakta; kadınlar ise ısrarla bu tür girişimlerin dışında tutulmaya çalışılmaktadır. Kısacası, seküler dünyadaki pek çok avantaj ya da nimetten erkekler istifade etmekte; külfet ve mahrumiyet ise genellikle kadının sırtına yüklenmektedir.

Bu olguyu, çarpıcı -belki de ajite edici- bir örnekle somutlaştırmak gerekirse, sözgelimi, Müslüman ama erkek olmanın sağladığı avantaj gereği kimi erkekler; -haşemalı olmak kaydıyla- namahrem bedenlerin huzurunda Allah'ın lütfettiği deniz nimetinden doyasıya istifade ederken, inanan kadınların böyle bir istifade şansı asla bulunmamaktadır.[21] Bu konuyla ilgili bir başka çarpıcı örnek de, kadınların tesettür ve giyim tarzlarındaki renklilik ve farklılık ciddi tartışmalara konu olmasına karşın erkeklerin lüks ve serbest giyimlerinin aynı oranda tartışılmamasıdır. Bu yüzdendir ki, Kur'an'da zikri geçen cilbâbın günümüz Türkiye'sinde en fazla taraftar bulan yorumuna göre Müslüman bir kadın dört mevsim boyunca pardösü ile dolaşması gerekirken, erkeklerin büyük çoğunluğu, kendi giyim kuşamları hakkında vücup ifade eden bir dinî düzenleme bulunmadığı gerekçesiyle oldukça serbest bir şekilde giyinebilmektedir. Bu durum, İslâm ve İslâmcıların dünyasına dışarıdan bakan gözlerin dikkatinden de kaçmamıştır. Meselâ N. Göle şöyle demektedir:

> Görülmektedir ki erkekler modern dünyanın nimetlerinden yararlanırken, İslâmcı kadınlar kendilerinin yalnızca ev içi rollerle sınırlı bir

21 Bir dönem gazete ilanlarında "Alternatif Tatilin Adı" olarak sunulmasına rağmen gerçekte günümüzün varlıklı İslâmcılarının teorik düzeyde karşı durdukları mevcut sistem içinde mutlu olmayı temin eden konforlu bir sığınak işlevi gören Caprice Otel'in dindar işadamlarınca hizmete açıldığı ilk sezonda kadınlı erkekli aile plajı ile sadece erkeklere mahsus olan plaj arasında herhangi bir "ayraç" kullanılmamış olması, erkeklerin modernliğin haram dünyasına nüfuz etme konusunda kadınlardan çok daha şanslı olduklarını belgeleyen somut bir örnektir. Bu konuda bkz. Mücahit Bilici, "İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı", [*İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde], ed. Nilüfer Göle, İstanbul 2000, s. 221.

yaşama kapatılmasını kabullenmemektedirler. Bu kadınlarca Müslüman erkeğin İslâm'a sığınıp kadınlara 'nasihat' etmesinin arkasında dinin değil, Müslüman erkeğin yaşam çıkarı yattığı gün ışığına çıkarılmaktadır.[22]

Göle'nin burada sözünü ettiği İslâmcı kadınlardan biri de aynı durum hakkında şunları söylemektedir: "Sadece haramları öne sürerek kadınları toplumdan soyutlamaya çalışıyorlar. Mesela Müslüman bir erkek, hanımını okula göndermiyor, otobüse binsin istemiyor. Hanımlar açısından haramları öne sürüyorlar... [Şayet ben bu durumda] Allah'ın emirlerini uygulamama noktasında kalıyorsam, bu, erkek için de söz konusudur. Onun da otobüse binmesi sakıncalıdır."[23]

Bütün bu farkındalıklara rağmen Müslüman erkekler -elbette ki tümü değil!-, bu çifte standartlı tutumlarını sorgulamak yerine, tıpkı Yahudi hemcinsleri gibi, kadın olarak yaratılmadıkları için her sabah Allah'a şükretmeyi yeğlemektedirler. Kanaatimizce, erkeğin lehine kadının aleyhine bir biçimde tezahür eden bütün bu çifte standartlı pratiklerde, ilmihal ahlakından kaynaklanan apaçık bir bencillik, ilkesizlik ve hatta samimiyetsizlik söz konusudur. Her ne kadar dini bütün çevrelerde sık sık Kur'an ahlâkından söz edilse de, pratikteki ahlak, her gün yeniden sınanan ve muhasebesi yapılan bir hayattan öte, ilmihallerde matematiksel bir tarzda belirlenen normlara riayet biçiminde somutlaşmaktadır. Hiç şüphesiz, gündelik hayattaki kadın-erkek ilişkileri ilmihal bilgileriyle düzenlenmeye kalkışılınca, büsbütün bir hayat da tematik veya alfabetik fihristli emir ve yasaklardan oluşmuş bir büyük kitaba dönüşmekte ve kitabına uydurulan her fiil, arsız bir haklılık kazanmaktadır.[24]

(iv) Nesneleştirilmiş Kimlik ve Kifâyetsizlik

Günümüz Türk toplumunda egemen olan geleneksel İslâm anlayışında kadına atfedilen kimlik, "hayatın gerçek öznesi olan

22 Göle, *Modern Mahrem*, s. 122.

23 Göle, *Modern Mahrem*, s. 123.

24 Elif H. Toros, "Hayat, Hikayeler ve Suskunluğa Dair...", [*Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü* içinde], ed. Yıldız Ramazanoğlu, İstanbul 2000, s. 202-203.

erkeğin nesnesi" şeklinde özetlenebilecek bir kimliktir. Esasen bu, tanımlanmış bir kimlik olup kadının bir erkeğin eşi ve çocuklarının annesi olmasının ötesinde çok fazla bir anlam ifade etmemekte; dahası, onun gündelik yaşamdaki tüm yapıp etmeleri, bireysel kabiliyetleri ve bu kabiliyetlerini ne kadar kullanıp kullanamayacağının limitleri, İslâm'ın ataerkil yorumundan istinbat edilen sonuçlara göre belirlenmektedir.

Bu belirlemeye göre kadın için en makbul dünya, ev-eş-çocuk üçgeniyle sınırlı olan dünyadır. Dışa kapalı bu dünyada kadın, bir bakıma evin dekorunu tamamlayan bir eşya hükmündedir. Dolayısıyla, kendisi ve başkaları adına fikir yürütebilecek ve ailenin problemleri için istişare edilebilecek biri değildir. Sürekli evin içinde bulunması ve evle sınırlı bir çevreye sahip olması hasebiyle kendisine dışarıdan herhangi bir etkinin erişemediği düşünüldüğünden erkek nezdinde değerli ve saygın telakki olunur. Ancak ona atfedilen bu saygınlık ve değer, bilincinin dışında gelişen bir şeydir. Ayrıca kadın, kendi başına hareket edebilme ve katılım gücüne de sahip değildir. Toplum ve dış dünya ile ilişkileri, önce babası, sonra kocası dolayımında gerçekleşir.

Bu dolayımda kadın, yazık ki kadın olarak yaratıldığı için, aslâ bir erkeğin beynine ve dinî kemaline sahip olma şans ve umudundan yoksundur. Çünkü kadınlar, hem aklî hem dinî bakımdan eksiktirler. Erkekler, her iki yönden de daha yetkin oldukları için, başta kadınların vesayetleri olmak üzere siyasal önderlik, kamusal yöneticilik, kanun koyuculuk vb. görevler, onların uhdesindedir.[25] Özetle erkek, hayatın gerçek öznesi, kadın ise bu öznenin nesnesidir.

25 Bu noktada C. Aktaş'ın şu serzenişi oldukça mânidardır: Başörtülü kadın, kamusal alanda bir iddia sahibi olmayı modernist tutum sayan (erkek) aydınların eleştirilerini ciddiye alarak, kadına has sayılan özel alanı yeniden çekici kılmanın yolları üzerine kafa yorarken, aynı aydınlar, kamusal alanda başörtülü kadınları doğrudan ilgilendiren konuları, hiç de İslâmî endişeleri olmayan kadınlarla tartışmaya devam ederler. Mesela son yıllarda Abant'ta yapılan toplantılarda, en azından bu yazının yazıldığı tarihe kadar başörtülü bir konuşmacının yer almadığı görülmektedir. Başörtülüler böyle toplantılarda ya 'eş' olarak ya da katip olarak yer bulabilirler. Yasaklar başörtülü kadını özel alana dönmeye zorladığı için de onlarla ilgili tartışmalar ağırlıklı olarak, ona özel alanı uygun bulan 'vasîlik' iddiasındaki kesimler arasında sürdürülür." Cihan Aktaş, *Bacı'dan Bayan'a: İslamcı Kadının Kamusal Alan Tecrübesi*, İstanbul 2001, s. 34.

Nesneleştirilmiş Müslüman kadın tipinin en belirgin vasıflarından biri de tüketiciliktir. Çünkü kadın, evdeki konumu gereği sadece hizmet üretmekte (küldöken), dolayısıyla sürekli tüketmektedir (kaşık düşmanı). O kadar ki, bu tip kadınlar, İsmet Özel'in ilginç tespitine göre, tüketime karşı en azından daha az tüketmek gibi bir önlem almamalarından ve büsbütün bir tufeylî olarak yaşamalarından ötürü ülkedeki enflasyonun düşmemesinde de etkin bir rol oynamaktadırlar.[26] Yine İsmet Özel'e göre kadınlar, İslâmî bir dünya tasavvur etmek -kaldı ki isteseler de edemezler- yerine çöplerini nasıl değerlendirileceklerini, tasarruflarını nerelere aktaracaklarını ve evlerindeki düzenin nasıl olacağını düşünmelidirler.[27]

Burada resmedilen kadın, Türk-İslâm kültüründeki geleneksel kadın tipini anımsatmaktadır. C. Aktaş'ın tipolojisine göre 'gelenekçi kadın', genel geçer değer yargılarına teslimiyet gösteren, yönlendirilen, erkek egemen statüko ile zıtlaşmaktan sakınan, içinde yaşadığı toplumun gelenekleriyle müntesibi olduğu dininin kuralları arasındaki farkları ayırt edemeyen bir kadındır.[28] Kuşkusuz, her şeye rıza gösteren ve teslimiyetçiliği bir karakter haline gelen kadın tipi, müslüman erkek için gerçekten câziptir. Dahası, çoğu zaman istenen ve özlenen kadın tipi de budur. İsmet Özel'in deyişiyle, "Bize ihtiyar adam imamı değil, kocakarı imamı tavsiye edilmiştir. Demek ki kadınların örnek alınacak bir tarafı var. Bunu bekliyoruz kadınlardan..."[29]

Yıldız Kavuncu, bu beklentinin sebebini şöyle izah etmektedir:

> Müslüman erkek neden korkuyor? Bilen, öğrenen kadından. Yalnızca ev işleriyle meşgul, dış dünyadan kopuk kadına tahakküm etmek, kendine hayran ve râm etmek kolay da ondan. Kadın tahsil görüp kendini aştıkça, eleştirel bir gözle çevresine bakabildikçe erkeği ürkütüyor. Her şeye razı, uysal, 'uyuyan güzel' kadın tipi çok câzip doğrusu...[30]

26 Özel, *Sorulunca Söylenen*, s. 367.
27 Özel, *Sorulunca Söylenen*, s. 378.
28 Cihan Aktaş, *Sistem İçinde Kadın*, İstanbul trz., s. 81-103.
29 Özel, *Sorulunca Söylenen*, s. 390.
30 Yıldız Kavuncu, "İslam'da Kadın ya da İpek Böceği", *Zaman*, 29 Eylül 1987.

Erkek egemen dünyada kadının edilgen (nesne) bir varlık olarak algılanmasının temel nedenlerinden biri de, onun biyolojik ve psişik doğasında mündemiç bulunduğu varsayılan kifayetsizliğidir. Anti feminist olmamakla birlikte kadınlardan yana sükût-ı hayale uğrayan ve bu yüzden onlar aleyhine epeyce düşüncesi olan İsmet Özel'in son derece ilginç tespitine göre kadın, fiziksel olarak geniş kalçalı -bu tabir İ. Özel'e aittir-, dar omuzlu bir şeydir. Erkek ise, tam aksine dar kalçalı ve geniş omuzludur. İki cins arasındaki bu farklılığın gösterdiği şey şudur: Kadın, ruhsal olarak yerleşik ve oturmuş bir varlıktır. Bu yüzden harekete müsait değildir. O ancak büyütmeye, geliştirmeye ve korumaya elverişlidir. Oysa erkek, dar kalçalı olduğu için, atılım yapmaya ve hareket etmeye müsait bir varlıktır.[31]

Söylemi Besleyen Temel Kaynaklar

(1) Kur'an

Kur'an, hiyerarşik olarak, aktüel-ataerkil dinî söylemi besleyen temel kaynakların başında yer almaktadır. Zira, Kur'an, erkeği kadına önceleyen bir dil dizgesine sahip olup bu dizgenin/sistemin yapısını oluşturan çeşitli enstrümanları doğrudan veya dolaylı olarak kadın-erkek çiftinden söz eden hemen her ayetin literal formunda gözlemlemek mümkündür. Nitekim, bu durum daha nüzul döneminde fark edilmiş ve başta Rasûlullah (s.a.v.)'ın eşleri -özellikle Ummu Seleme- olmak üzere Ensar'dan Ummu Ammâra ve Esmâ bint Umeys gibi bazı sahâbî kadınlar Hz. Peygamber'e gelerek, "Kur'an'daki her şey erkekler için; biz kadınların adı yok, niçin?" mealinde bir serzenişte bulunmuşlardır. Bu serzenişin ardından, inanan erkeklerle inanan kadınların uhrevî sevap ve mükafata nâiliyette eşit olduklarını bildiren 33. Ahzab suresi 35. ayet nâzil olmuştur.[32] Ancak, erkeğin norm haline getirilmesine 'hayır' diyen bu ve benzeri içerikteki birkaç ayet dışında[33] -ki bu ayetlerin söz diziminde de erkek mukaddemdir- Kur'an'ın tamamında, erkek egemen bir dil ve üslup kullanılmıştır. O kadar ki Allah, cinsiyetten münezzeh ol-

31 Özel, *Sorulunca Söylenen*, s. 366-368.
32 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VI. 383-384; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, IV, 283.
33 Bkz. 3. Âl-i İmrân 195; 4. Nisâ 124; 9. Tevbe 72; 33. Ahzab 73; 40. Mü'min 40.

masına rağmen kendisini müzekker bir zamirle (*hüve*) ifade etmiştir. Bunun yanında, inananlara ve inanmayanlara yönelik hitapların hemen hepsinde müzekker kalıbı kullanılmış (*âmenû-keferû*) ve kadınların bu hitap tarzının zımnında mündemiç olduğu kabul edilmiştir (*tağlîb*). Ayrıca, semantik açıdan insan-beşer türünü ifade eden ve bu türün kadın veya erkek her ferdi için kullanılan *insan* kelimesinin çoğulu olan *nâs* (insanlar) lafzıyla da kimi zaman sadece 'erkekler' kastedilmiştir.

Kuşkusuz, Kur'an'ın bütün bu hitap tarzlarında erkeği kadına öncelemesi, Arap dilinin sentaktik ve morfolojik yapısından kaynaklanmaktadır. Dilin, herhangi bir toplumun hayat felsefesini yansıtan bir ayna olduğu ve Allah'ın da ilk defa belli bir topluma belli bir dille hitap ettiği gerçeği göz önüne alındığı takdirde, Kur'an'ın dil sistemindeki ataerkilliğin bu boyutunun dinsel değil, dilsel bir olgunun tezahürü olduğu anlaşılacaktır. Zira, Kur'an, R. Garaudy'in deyişiyle, "evrensel mesajını yedinci yüzyılın Araplarına ilan eder. Yani Ortadoğu'nun 'ataerkil' geleneğinden olan bir topluluğa... Kadının esas itibariyle erkekten aşağı görülmesini kutsal bir inanç gibi benimseyen İbrânî soyunun temsilcisi bir halka... Saint Paul'ün (Aziz Pavlus), aşırı derecede kadın düşmanı Hıristiyanlığının anlayışındaki bir kavme... Kısacası, erkeğin hakimiyetine bağlı kabileci geleneği içinde hayatını sürdüren Arap Yarımadası'nın Araplarına..."[34]

Kur'an'ın ilk muhatapları olan Araplar, dinî ve dünyevî düşünce evrenlerini işte bu ataerkil örüntüler ekseninde tesis etmişlerdir. Nitekim, İslâm öncesi dönemlerde "Arapların en şereflisi benim. Kim benden daha şerefli olduğunu iddia ediyorsa gelsin kılıcını şu ayağıma vursun" gibi sözlerle mefharet gösterileri yapan ve sırf bu türden budalalıkları yüzünden iki veya daha fazla kabile arasında on yıllarca süren pek çok savaşa tanık olan bu toplumun[35] ataerkil dünyasında kadın, sahip olduğu cinsiyet sebebiyle daha en başından aşağılanan, hor görülen bir varlıktır. Kız olarak doğmakla ailesine karşı ilk suçu işlemiş olan bu varlık, toplumsal sistemi bedensel güç, savaşçılık, dayanıklılık

34 Roger Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1995, s. 191.

35 Bkz. İbn Abdirabbih, *el-İkdü'l-ferîd*, V. 132 vd.

ve ekonomik faaliyet gibi erkeksi değerlerin belirlediği bir ortamda, fiziksel yetersizlik sebebiyle işe yaramamakta; beslenmesi, büyütülmesi ve korunması, ailenin ya da kabilenin erkekleri için ekstra bir yük teşkil etmektedir.[36] Kur'an, hayli kalabalık bir esnam ve evsan panteonuna sahip olan nüzul dönemi Araplarının, kız çocuklarına yönelik genel tavrını şöyle özetlemektedir:

> *Onlardan birine kız [çocuğu] müjdelendiği zaman öfkeden yüzü kapkara kesilir. Kendisine verilen müjdenin kötülüğünden dolayı kavminden gizlenir ve [kendi kendine düşünür]: Onu aşağılık duygusu içinde yanında mı tutsun yoksa toprağa mı gömsün! Bakın ki verdikleri hüküm ne kötüdür.*[37]

Arapların ataerkil örüntüleri sadece kadını aşağılamakla kalmamış; bilakis bu aşağılama dilin mantığına da yansımıştır. O kadar ki Araplar, kelimenin sonunda dişilliği (müenneslik) ifade eden 'kapalı *tâ*' (ha) harfinin bulunmaması durumunda, gerçekte müennes olan kelimeleri müzekkerleştirmenin formülünü aramışlardır.[38] Belki de bu gayretlerin bir sonucu olsa gerek, Arapça'da kadınlarla ilgili hayız ve hamilelik gibi nitelemeler dahi müzekker (eril) kelime kalıbıyla (*hâiz, hâmil*) ifade edilmiş; keza, biri müennes diğeri müzekker olan iki varlığı ifade etmek için kullanılan tesniye kalıpları da, tıpkı ay ve güneşi ifade eden 'kamerân' sözcüğünde olduğu gibi, müzekker olarak formüle edilmiştir. Benzer şekilde, ana-baba anlamındaki *ebevân-ebeveyn* kelimesi de yine 'baba' anlamına gelen *eb* kelimesinden türetilmiştir.[39]

36 Geniş bilgi için bkz. Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2000, s. 34-38.

37 16. Nahl, 58-59.

38 Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *el-Müzekker ve'l-Müennes*, Kahire 1975, s. 41.

39 Arap dilinin erkek egemen bir dil olduğuna dair sayısız örnek vardır. Sözgelimi, Sîbeveyh, nahvin Kur'an'ı olarak kabul edilen *el-Kitâb*'ında, mu'reblik bakımından en güçlü (eşedd-i temekkün) sözcüğün, müzekker olduğunu belirtmiş (Bkz. Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kunbur [Kanber] Sîbeveyh, *el-Kitâb*, Bulak 1318, II. 13); Ali b. Mes'ûd ise, *Merâhu'l-ervâh* adlı klasik sarf kitabında bazı kelimelerin mahreçlerinde hiyerarşik bir üstünlükten söz etmiştir. Onun bu konuyla ilgili şu ifadesi oldukça ilginçtir: "Tâ *darabet* fiilinde müenneslik âlâmeti kılınmıştır. Çünkü tâ ikinci mahreçtendir. Müennesler de (kadınlar) yaratılışta ikincidir." Ahmed b. Ali b. Mes'ûd, *Merâhu'l-ervâh*, nşr. Kırımlı Yusuf Ziya, İstanbul 1317, s. 12-13.

Kur'an'ın kullandığı bu dil dizgesinde erkek, antropolojik açıdan da kadına mukaddem bir varlık olarak konumlandırılmıştır. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri, cinsellik ve şehvet konusunda erkeğin suje, biyo-psişik açıdan daha cazip bir varlık olarak algılanan kadının ise obje olarak takdim edilmesidir:

> Kadınlara yönelik şehevî arzulara, oğullara, yığınla biriktirilmiş altın ve gümüşe, salma atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere karşı düşkünlük, insanlara [erkeklere] cazip kılındı. Bütün bunlar, dünya hayatının geçici menfaatleridir. Ne ki erişilecek en güzel hedef, Allah katındadır.[40]

Görüldüğü gibi, bu ayette erkekler asıl kabul edilmekte ve tabiatıyla hitap onlara yöneltilmekte; gerçek suje olan yetişkin erkekler için çekici kılınan dünyevî objelerin (metâ') başında ise, kadın ve onun cinselliği gelmektedir. Ancak burada erkeğin öncelenmesi, antropolojik bir gerçekliğin tasvirinden ibaret olup, Kur'an'ı 'çölde yaşam kılavuzu' olarak tanımlama gayreti içinde olan bazı çevrelerin iddia ettiklerinin[41] aksine karşıt cinsler arasında bir değerlilik-değersizlik mukayesesi içermemektedir. Başka bir deyişle, kadının cinsel yönden erkeği cezbeden bir varlık olarak tasvir ve tavsif edilmesi, bir değer hükmünün değil, inanan-inanmayan her insan için geçerli olan varoluşsal bir hakikatin ifadesidir.[42]

Ne var ki, klasik dönem müfessirleri, ayetteki bildirimi (ihbar), tüm kadınlara yönelik bir değersizlik hükmü (inşâ) olarak yorumlamışlardır. Mesela Endülüslü müfessir Kurtubî (ö. 671/1273)'nin, İslâm'a karşı ön yargılı çevrelerin Kur'an karşıtı söylemlerine argüman oluşturan yorumu şöyledir:

> Allah bu ayette dünya metâlarının sayımına kadından başladı. Bunun sebebi, [müzekker] nefislerin onlara karşı çok istek ve özlem duymasıdır. Çünkü kadınlar, şeytanın kementleridirler; onlar erkekler için de fitnedirler. Nitekim Rasûlullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: 'Erkekler için ardımda bıraktığım en büyük fitne kadınlardır.' Bu ha-

40 3. Âl-i İmrân, 14.

41 Mesela bkz. İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın*, İstanbul 1993, s. 143.

42 İlhami Güler, "Kur'ân'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", *İslâmî Araştırmalar (Kadın Özel Sayısı)* X/4 (1997), s. 298.

disi Buhârî ve Müslim kaydetmiştir. Kadınların fitnesi tüm fitnelerden daha tehlikelidir (eşed). Söylenceye göre kadınlar için iki, erkek çocuklar için tek fitne söz konusudur. Kadındaki iki fitneden ilki, akrabalık ilişkilerini kesmeye yol açar. Çünkü kadın, kocasına annesi ve kız kardeşleriyle ilişkisini kesmesi için dayatmada bulunur. Kadının ikinci fitnesi ise, [erkeği] helal haram gözetmeksizin dünyalık biriktirme hastalığına müptela kılmasıdır. Erkek çocukların tek fitnesine gelince; bu fitne, onlar için dünyalık biriktirme uğraşıdır. İbn Mes'ud'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber, 'Kadınlarınızı yüksek yerlerde oturtmayın ve onlara yazı yazmayı öğretmeyin' demiş ve böylece erkekleri kadınlara karşı uyarmıştır. Çünkü, kadınların yüksek yerlerde iskan edilmesinde, erkekleri görme riski söz konusudur. [Yine bu durumda] kadınlar için koruyucu bir perde de yoktur. Dolayısıyla, onların erkekleri görmesi, böylece fitne ve bela çıkması muhtemeldir. Zira, kadınlar erkekten yaratılmıştır; tabiatıyla hep ona yaklaşma eğilimi içindedirler. Erkekte ise şehvet yaratılmış ve kadınlar da onun şehvetini dindirme vasıtası kılınmıştır. Bu yüzden, erkekle kadın ateşle barut gibidir.[43]

Kurtubî'nin, kadın konusunu Kur'an'ın yumuşak karnı hâline getiren bu yorumu,[44] hiç kuşku yok ki günümüz erkek müslümanların hatırı sayılır bir kesimi tarafından da kabul görmekte ve bu kabul çeşitli münasebetlerle açıktan veya zımnen ikrar edilmektedir. Dahası, bu klasik yorumda ortaya konan ataerkil konsept, modern zamanlarda inkarı mümkün olmayan bir verili durum olarak her dem tazelenmekte ve bilhassa İslâm-modernite karşıtlığı bağlamında yeniden ve yeniden üretilmektedir.

Kur'an'ın dil dizgesindeki ataerkilliğin bir diğer versiyonu da aile ve toplum yaşantısını düzenleyen hukûkî hükümlerde kendisini göstermektedir. Şöyle ki Kur'an'da, erkeklerin kadınlara karşı birtakım hakları olduğu gibi, kadınların da erkekler üzerinde hakları bulunduğu; ancak son kertede erkeğin kadından bir derece üstün olduğu beyan edilmiştir.[45] Buna bağlı olarak 4. Nisâ suresi 34. ayette erkeklerin kadınlar üzerinde riyaset hak-

43 Kurtubî, *el-Câmi'*, IV. 20.

44 Mesela Goldziher'in, kadınların yüksek yerlerde oturtulmamasını ve onlara okuma-yazma öğretilmemesini öğütleyen rivayetten hareketle İslâm'a yönelttiği eleştiriler için bkz. Ignaz Goldziher, "İslâm'da Eğitim", çev. M. Said Hatiboğlu, *İslâmî Araştırmalar* II/7 (1988), s. 90.

45 2. Bakara, 228.

kı (kavvâmlık) olduğu belirtilmiştir. Benzer şekilde, Ummu Seleme'nin "Ey Allah'ın rasûlü! Erkekler savaşa gidiyorlar ve mirastan bize verilenin iki katını alıyorlar; ne olurdu sanki biz de erkek olsaydık; onlar gibi savaşır ve mirastan da onlar kadar pay alırdık" diye yakınmasının ardından inen 4. Nisâ 32. ayette,[46] Allah katında müsbet değer ifade eden kazanımlardan sadece erkeğin değil, kadının da hak ve pay sahibi olduğu bildirilmiş; ancak yine de Allah'ın cinslerden sadece birine (erkeğe) tahsis ettiği avantajlar için, 'keşke' diye başlayan taleplerde bulunulmaması gerektiği bildirilmiştir. Bütün bunların yanında, 2. Bakara suresi 282. ayette iki kadının şahitliği tek erkeğin şahitliğine denk tutulmuş; miras hukukunu düzenleyen 4. Nisâ 11. ayette, erkek çocuğa kız çocuğun payının iki katı verilmesi emredilmiş ve yine boşanma yetkisi de genelde erkeğe verilmiştir.

Genellikle kadından bir problemler düzeneği içinde söz eden ve onun câhiliyedeki makus talihini değiştirmeye çalışan Kur'an'ın bu hükümleri, kadın-erkek arasındaki ilişkileri erkek egemen bir sistem içerisinde düzenleyen modern dönem ataerkil dinî söylemin en temel dinî dayanaklarını oluşturmaktadır.

Şöyle ki, günümüz Müslümanlarının kahir ekseriyeti nezdinde Kur'an, Sünnî gelenekteki yerleşik telakki gereği kadîm ve her kelimesi her çağa hitap eden bir metin olarak kabul edilmektedir. Bu kabule istinaden Kur'an, dün olduğu gibi bugün de mantuk merkezli bir yoruma tâbi tutulmakta ve on dört asır önceki toplumsal koşullar içerisinde vazedilen hükümler, aynıyla bugüne taşınmaktadır. Kadının şahitliği, ev merkezli yaşantısı ve çok evlilik gibi konularla ilgili ayetlere yöneltilebilecek muhtemel itirazlar karşısında ise, apolojist bir yaklaşımla kimi zaman Mazhar Osman'dan kimi zaman da herhangi bir ruhbilim kitabından istimdat eylemek suretiyle çeşitli te'villere başvurulmaktadır.[47]

Kanaatimizce, burada anakronizmle malûl bir hermeneutik yanılsama söz konusudur. Kabaca, tarihsel olay veya olguların gerçekte meydana geldikleri tarihsel dönem ve o döneme özgü

46 Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, II. 420.

47 Mesela bkz. Bekir Topaloğlu, *İslamda Kadın*, İstanbul 1977, s. 241-242; 252-258.

koşulların dışında, değişik zaman dilimlerinde gerçekleşmiş olay ve olgularla birlikte düşünülmesini ya da bir başka deyişle, farklı dönemlerde meydana gelmiş olayların aynı zaman diliminde vuku bulmuş gibi ele alınıp değerlendirilmesini ifade eden bu yanılsamayı, "mantuk merkezli evrensel Kur'an okuması" diye de tanımlamak mümkündür. Ancak unutulmamalıdır ki, her vahiy gibi Kur'an da boşlukta değil, özgül tarihsel ve toplumsal bir bağlamda nâzil olmuştur. Bu itibarla, Kur'an'ın kadın konusuyla ilgili hükümlerini, işte bu orijinal ve otantik bağlam içinde okumak gerekir.[48] Tarihsel verilerin ışığında maksat ve maslahatı literal anlama önceleyen bu okuyuş çerçevesinde, Kur'an'ın kadının bireysel ve toplumsal durumuyla ilgili düzenlemelerini ve kadın aleyhine oluşan toplumsal yapının dönüştürülmesine yönelik tasarruflarını, nihai limitler olarak değerlendirmek yerine, kendi tarihsel ve toplumsal koşulları içerisinde uygulamaya konan aşamalı bir ıslah projesi şeklinde yorumlamak daha doğru olacaktır.[49]

(ıı) "Hadis" Olarak Nakledilen Rivayetler

Ataerkil dinî söylem, Kur'an'dan ziyade, birinci dereceden muteber kabul edilen hadis musannefâtı başta olmak üzere ka-

48 Bu konuda bkz. Garaudy, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, s. 189-199. Bu münasebetle Cihan Aktaş'ın şu ifadeleri de kayda değer niteliktedir: "Ataerkil geleneklere yaslanan bir topluma hitap eden bir dilin retoriği ile ilişkili olan bir metin, öncelikle gözetmiş olduğu temel yönelimler ve ilkeler doğrultusunda anlaşılmalı ve yorumlanmalıdır. Kutsal kitabımızın hitabettiği zaman ve mekan göz önünde tutulmayınca, Kur'an okumaları bazen vesayetçi yaklaşımlara özendirici bakış açılarını desteklemekte ve ataerkil despotik yapılar Kur'an ayetlerine referansta bulunarak, türlü görünümlerle varlığını sürdürmeye devam etmektedir." Aktaş, *Bacı'dan Bayan'a*, s. 243.

49 Tuksal, *Kadın Karşıtı*, s. 236. Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Kur'an'ın öğretisel bütünlüğünde kadınla erkek arasında bir eşitlik tesis etme endişesi de mevcut değildir. Gerçekte Kur'an, toplumsal alanda, kadın ve erkeğin antropolojik doğalarının farklı alanlarda farklı şekillerde tezahür ettiğini kabul ettiği için, eşitlik ideali yerine "hak" ve "adalet" fikrini ön plana çıkarmaktadır. Kanaatimizce, eşitlikten ziyade "hak etmek", "hakkını vermek" ve "adil davranmak" ve adaleti tesis etmek, insanın doğasına daha uygundur. Kaldı ki, Kur'an'ın indiği tarihsel koşullar çok yönlü bir şekilde incelendiğinde, kadının mirastaki payı, şahitliği vb. konularla ilgili hukûkî düzenlemelerin, eşit olmamakla birlikte hak ve hakkaniyete uygun olduğu görülecektir. Bu konuyla ilgili ayetlerin anılan şekildeki yorumları için bkz. İlhami güler, "Kur'ân'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", s. 300-303; Salih Akdemir, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", *İslâmî Araştırmalar (Kadın Özel Sayısı)* X/4 (1997), s. 252-258.

dın ve aile konusunu işleyen klasik İslâmî kaynakların tümünde yer alan ve kadını eğrilik, nankörlük, eksiklik, ayartıcılık ve uğursuzluk gibi vasıflarla mümeyyiz bir varlık türü olarak kategorize eden rivayetlerden beslenmektedir.

Bu rivayetlere göre kadın, Hz. Peygamber'in erkeklere miras bıraktığı en büyük fitnedir. Kadın, ilk yaratılışı gereği eğridir; dolayısıyla düzeltilmeye çalışılması nâfiledir. Kadın nankördür. Bu yüzden cehennemdekilerin çoğunluğu kadındır. Kadın, avrettir. Kadın şeytan veya şeytanın kemendidir. Kadın, Allah'a tam anlamıyla kulluk etmeye engeldir. Kadın uğursuzdur. Kadın, yüksek ya da göze batan mekanlarda iskan edilmemelidir. Kadın için en hayırlı mekan kabirdir. Kadın hem aklen hem dînen eksiktir. Kadına itaat pişmanlıktır. Bu yüzden kadına danışılmalı, ama söylediğinin aksi yapılmalıdır. Kadın, kocasından izinsiz dışarı çıktığında her şeyin laneti onun üzerinedir. Kadın, geri planda tutulmalı; yarı aç ve yarı çıplak bırakılmalıdır. Kadınlara okuma yazma öğretilmemelidir. Kadının yapacağı en hayırlı iş yün eğirmektir. Kadın, baştan çıkarıcı ve ayartıcı bir varlıktır. Kadın, eşek ve siyah köpekle birlikte namazı bozan üç değersiz mahluktan biridir.[50]

Hz. Peygamber'i fanatik bir kadın düşmanı olarak resmeden bu rivayetlere itibar edildiği takdirde, "Kadınlar için kötü sıfat aramaya ne gerek var? 'Bir kadın işte!' demek yetmiyor mu?" diyen Carcinus'a[51] hak vermemek elde değildir. Ancak biz bu tür rivayetlerin bir kısmının senet ve metin tenkidine dahi ihtiyaç göstermeyecek derecede asılsız, diğer kısmının ise râvilerin ekleme, çıkarma ve te'vil gibi tasarruflarından kaynaklanan çeşitli illetlerle malûl olduğu kanaatindeyiz.[52] Bu kanaati destekleyen en güçlü delillerden biri, Kur'an'ın, kadını sırf kadın olduğu için yermemesi; ikincisi ise, üstün erdem ve fazileti bizzat Kur'an tarafından tescil edilen Hz. Peygamber'in, hanımlarına karşı son derece şefkatli ve sevecen davranan bir eş olmasıdır.

50 Bu rivayetlerin kaynakları hakkında bkz. Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul 2000, s. 45 vd.

51 Bu söz için bkz. Sevim, *Tanrı'nın Sesi Kadın*, s. 56.

52 Bu rivayetlerin tahlil ve tenkidi için bkz. Ateş, *Kadın*, s. 45 vd.; Tuksal, *Kadın Kaşıtı*, s. 51 vd.

Hadis musannefâtının yanı sıra siyer ve sâir kaynaklarda da yer alan bilgilere göre Hz. Peygamber, eşleriyle birlikte gece sohbetlerinde bulunmuş; bu sohbetlerde onlara ibretli kıssalar anlatmış; onlarla şakalaşmış ve hatta Hz. Âişe ile koşu yarışı yapmıştır. Günlük ziyaretlerinde, -bazı kayıtlara göre namaza giderken ve hatta oruçlu iken- ellerini hanımlarının omuzlarına koyup onları öpmüştür. Eşleriyle istişarede bulunmuş ve "Kadınlarla istişare edin; fakat onların söylediklerinin tersini yapın" rivayetinin tam aksine Hz. Hatice'ye muhalefet etmemiştir. Hanımlarının erdemlerini zikretmiş; onlara olan sevgisini açıkça dile getirmiş; eşini bineğinin terkisine almış; aynı kaptan yıkanmış; kendisine gelen yemek davetine icabette "Ancak hanımla birlikte..." şartını koşmuştur. Bazı insanlara, sırf eşinin [Hz. Hatice'nin] akrabası olduğu için özel bir ilgi göstermiş ve değer vermiştir. Meşhur Vedâ hutbesinde erkek ve kadınların birbirlerine karşı olan hak ve ödevlerini bildirmiş; kadınlara iyi muamele edilmesi gerektiği ilkesini ise, "Sizin en hayırlınız, eşlerine iyi davrananızdır" sözüyle vazetmiştir. Bütün bunların yanında ev işlerinde eşlerine yardım etmiş; ayakkabı tamiri, elbise yaması, dikiş, elbise temizliği yapmış; yemek pişirmiş, hatta çocuklarına ve torunlarına bakmıştır.[53]

Hz. Peygamber'in aile hayatını ve kadınlara yönelik olumlu tavrını yansıtan bütün bu fiilî ve kavlî sünnetlerine rağmen İslâm toplumlarının ataerkil geleneğindeki kadın karşıtı telakkiler, onun örnek şahsiyeti ve dindeki meşrulaştırıcı otoritesi manipüle edilmek suretiyle nesilden nesile aktarılarak günümüze kadar gelmiştir.[54]

(iii) Popüler Dinî-Didaktik Literatür

Kanaatimizce, kadını fitne ve uğursuzluğun mücessem formu olarak tavsif eden rivayetlerin bu denli itibar görmesindeki en büyük pay, popüler karakterli dinî-didaktik literatür içinde yer alan eserlere aittir. Sünnî İslâm dünyasında tartışılmaz bir

53 Hz. Peygamber'in bütün bu davranışlarıyla ilgili rivayetlerin kaynakları için bkz. İbrahim Canan, "Aile Reisi ve Baba Olarak Hz. Peygamber", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, Ensar Neşr., İstanbul 1988, 210-240.

54 Mesela bkz. Topaloğlu, *İslâmda Kadın*, s. 75-76.

manevî otorite kesbeden Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâu ulûmi'd-dîn* ve *Kimyâ-yı saâdet*'i başta olmak üzere, Anadolu coğrafyasında yüzyıllar boyunca geniş halk kitleleri tarafından okunan Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983)'nin *Bustânu'l-Ârifîn*'i, Eşrefoğlu Rûmî (ö.874/1469)'nin *Müzekki'n-nüfûs*'u ve Ahmed Bîcan (ö. 870/1466'dan sonra)'nın *Envârü'l-Âşıkîn*'i, söz konusu literatür içinde mütalaa edilebilir.

Esasen, günümüz Türkiye'sindeki Sünnî Müslümanlara ve bilhassa avâm-ı nâstan olanlara mahsus İslâmî bilinç, Kur'an ve sahihliği erbabınca onanmış sünnetten çok, bu eserlerde sunulan bilgilerle şekillenmiştir. Kuşkusuz, anılan eserler arasındaki en müstesna yer Gazzâlî'nin *İhyâ*'sına aittir. Zira, bugün en mütevazı ev kitaplıklarında dahi mevcut olan bu eser, her ne kadar tarihte İbnü'l-Cevzî ve Mâzerî gibi bazı âlimler tarafından eleştirilmiş olsa da İslâm dünyasındaki yaygın kanaat, daha yüzyıllar öncesinden "İslâm'a dair bütün kitaplar kaybolup sadece İhya kalsaydı kesinlikle diğerlerini aratmazdı"[55] sözüyle izhar edilmiş; son dönemde yapılan Türkçe çevirisinin reklamında ise, "binlerce kitaba bedel, İslâm dinini en güzel anlatan kitap" gibi ifadeler kullanılmıştır.[56]

Gazzâlî, geçmiş dönemlerde İslâm coğrafyasının belli bölgelerinde vird olarak da okunan bu eserinin[57] 'Rub'u'l-âdât' başlığını taşıyan ikinci cildinde yer verdiği 'evlilik' bahsinde erkeklerin kadınlar karşısındaki tarz-ı siyasetlerine dair özetle şunları kaydetmiştir: "Hz. Ömer, 'Kadınlara muhalefet edin. Çünkü onlara muhalefette bereket vardır' demiş; kaynağı belli olmayan bir rivayette de şu ifadeye yer verilmiştir: 'Kadınlarla fikir alışverişinde bulunun; (fakat) onların söylediklerinin tersini yapın (Şâvirûhünne ve hâlifûhünne)...' Kadına kulluk eden perişan olmuştur. Çünkü Allah Teâlâ erkekleri kadınlardan üstün yaratmış ve kadını erkeğin emrine vermiştir. Erkek, kadının emrine girmekle,

55 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmii'l-kütüb ve'l-funûn*, nşr. Ş. Yaltkaya, Kilisli R. Bilge, İstanbul 1971, I. 23.

56 Bkz. Ebü'l-Hasen el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultâniyye: İslâm'da Hilâfet ve Devlet Hukuku*, çev. Ali Şafak, Bedir Yay., İstanbul 1979, [eserin son sayfası].

57 M. Emîn el-Muhibbî, *Hülâsatü'l-eser fi terâcimi a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*, nşr. Mustafa Vehbi, Beyrut trz., III. 69.

ilâhî hükmü değiştirip şeytana itaat etmiştir. Nitekim, Kur'an'da şeytanın şöyle dediği bildirilmiştir: 'Onlara, Allah'ın yarattığı şekli bozmalarını emredeceğim" (4. Nisâ 119). Çünkü erkek, tâbî değil, metbûdur. Âmir konumunda olan kadm değil, erkektir. Nitekim Allah, "Onlar kadınlar üzerine kâimdirler" buyurmuş; ayrıca erkeği, 12. Yûsuf 25. ayette kadının efendisi (seyyid) olarak nitelemiştir. Bu itibarla, efendi köle yerine geçerse, Allah'ın yarattığı orijinal form bozulmuş olur (...) Hülasa: Gökler ve yer adalet ve denge sistemi üzeredir. Haddini aşan her şey alt-üst olmaya mahkumdur. Kadınların şerrinden emin olmak için, gerek muhalefet gerekse muvafakat konusunda mutedil bir yaklaşım benimsemen gerekir. Çünkü kadmların tuzakları çok büyük, kötülükleri âşikar ve yaygındır. Onlar genellikle ahlaksız olur ve akılları da kıttır."[58]

Evliliği, bir tür kölelik ve esaret olarak gören Gazzâlî, kadının ev merkezli yaşantısında riayet etmesi gereken edeb kurallarını da şu şekilde özetlemiştir: "Kadm evinin en kuytu yerinde (*qa'r-i beyt*) oturup yününü eğirmelidir. Sık sık yukarıya (dama veya üst kata) çıkıp dışarıya bakmamalıdır. Komşularıyla fazla diyalog kurmamalı; onların evlerine ancak zorunlu hâllerde gitmelidir (...) Kocasmın izni olmadan sokağa çıkmamalı; izin alıp çıktığında ise yıpranmış kıyafetler içinde kendisini gizlemelidir. Ayrıca, sokaktaki yol güzergahında kendisine tenha mekanlar aramalı; kalabalık sokak ve caddelerden uzak durmalıdır. Bir yabancı tarafından sesinin duyulmasından veya kim olduğunun farkına varılmasından sakınmalıdır. Hatta sokakta karşılaştığı kocasının arkadaşına da tanışlık vermemeli; bilakis, "meğer bunlar birbirlerini tanıyorlarmış" zannında bulunacak insanlardan ötürü kendisini gizleyip yoluna devam etmelidir. Kadının gayesi, kendisine çeki düzen vermek ve evini çekip çevirmek olmalı; namazını kılıp orucunu tutmalıdır. Kocası evde yokken - onun kıskançlığını düşünerek- kapıyı çalan kocasmın arkadaşına "Kim o?" diye sormamalı ve onun sözüne karşılık vermemelidir. Allah'ın verdiği rızık konusunda kocasının gelirine kanaat etmeli; kendisinden önce onu düşünmelidir. Kocasının yakınla-

58 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Kahire 1987, II. 64-66.

rını kendi yakınlarına tercih etmelidir. Kocasına karşı daima saygılı olmalı ve her an onun hizmetinde bulunmalıdır."[59]

Gazzâlî, yine bu konu kapsamında Müslüman erkeklerin idraklerine son derece hikmetli sözler de sunmuştur. Rivayete göre Lokman oğluna şöyle bir tavsiyede bulunmuştur: "Oğlum kötü kadından sakın. Çünkü o seni genç yaşta kocatır. Kadının şerrinden kork. Çünkü onlar iyiliğe davet etmezler. Sen kadınların iyi olanlarından bile kendini korumaya çalış". Hz. Ömer ise, Müslüman erkeklere, "Kadınlarınızın sokaklarda gezmelerini istemiyorsanız, onlara güzel elbise giydirmeyin" demiş; kendisine çıkışan hanımına da şöyle bir söz sarfetmiştir: "Sen, evin köşesinde duran bir oyuncak gibisin. İhtiyacımız olduğu zaman seninle oynarız. İhtiyacımız olmadığı zaman ise oracıkta dursun".[60]

(iv) Alaturka Stereotipler

Ataerkil dinî söylemi besleyen önemli kaynaklardan biri de Anadolu Türk-İslâm kültüründeki basmakalıp yargılardır. Aşağıdaki deyimler, adeta erkeği kutsayıp kadını/kızı aforoz eden bu yargıların folklorik dildeki yansımalarından sadece birkaçıdır:

> Oğlan doğuran övünsün, kız doğuran dövünsün. / Oğul, babanın yerine yetişendir; iki gözün biridir / Oğullu baba ölmez / Kalkmamış mülk sahibi, kalkmış oğul sahibi / Al armudun alına yaprağına dalına - Seksen kız kurban olsun bir yiğidin yoluna...[61]

Hiç kuşku yok ki Türk toplumunda erkek olarak dünyaya gelmek, başlı başına bir imtiyazdır. Erkeğin daha doğuştan sahip olduğu bu imtiyaz, onun asker olarak vatana hizmet etmesi, babasının ocağını tüttürmesi, ihtiyarlık dönemlerinde ebeveynine bakması ve kadına nazaran daha hür bir yaşantıya sahip olmasına bağlanmaktadır.[62] Buna karşın kadın, Anadolu coğraf-

59 Gazzâlî, *İhyâ*, II. 64-66. Bu pasajdaki çarpıcı ifadelerin pek çoğu eserin Ahmed Serdaroğlu tarafından yapılan çevirisinde maalesef buharlaşmıştır. Bkz. İmam Gazâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1985, II. 153-154.

60 Gazzâlî, *İhyâ*, II. 49-52.

61 Mahmut Tezcan, *Türklerle İlgili Stereotipler ve Türk Değerleri Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1974, s. 83.

62 Tezcan, *Türklerle İlgili Stereotipler*, s. 79.

yasının büyük bir kesiminde hâlen erkekten çok düşük bir statüyü temsil etmektedir. Yine bu coğrafyanın özellikle doğu ve güneydoğu bölgelerinde alınıp satılan bir metâ (Başlık geleneği) muamelesi gören kadın, folklorik gelenekte 'saçı uzun aklı kısa', 'eksik etek', 'uşakların anası' ve 'küldöken' gibi lakaplarla anılmakta; keza kız çocuğu da maddî ve manevî her türlü katkısına rağmen ailede geçici, el oğluna gidecek bir varlık olarak görülmektedir. Hatta doğu ve güneydoğu bölgelerinde, kız çocuğunun dünyaya gelişi, tıpkı câhiliye dönemindeki gibi, baba ve erkek akraba tarafından esef verici bir durum olarak karşılanmaktadır. Buna karşın, erkek çocuğun doğumu bir kıvanç vesilesi olarak algılanmakta ve bu kıvancın dildeki yansıması ise, "erkek adamın erkek çocuğu olur" sözünde ifadesini bulmaktadır.

Diyarbakır'ın köylerinde yapılan bir araştırmada ailelere yöneltilen "kaç çocuğunuz var?" sorusuna kız çocuklar hesaba katılmaksızın sadece erkek çocukların sayısının verilmesi, yine Anadolu'nun değişik yörelerinde kız çocuk doğuran kadının üstüne kuma getirilmesi, boşanması veya çeşitli eziyetlerde bulunulması ve hatta gözünün kör edilmesi,[63] erkek adamın erkek çocuğu olmadığında ne tür tepkiler gösterdiğini işaretleyen örneklerden sadece birkaçıdır.

Öte yandan, geleneksel Türk toplumunda ırz, namus ve iffet gibi kavramlar, kadınla ilişkilendirilmekte; tabiatıyla namussuzluk ve iffetsizlik gibi kavramsallaştırmalar da genellikle kadına veya kıza hamledilmektedir. Erkek söz konusu olduğunda ise, mahza iffetsizlik kategorisine giren davranış biçimleri, 'çapkınlık' olarak değerlendirilmektedir.

Bütün bu çifte standartlı stereotiplerin bir diğer pratik tezahürü de kız çocuklarına okuma-yazma öğretilip öğretilmemesi konusunda karşımıza çıkmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak, amelî bir felsefenin özeti niteliğindeki *Kâbusnâme*'nin yazarı Keykavus, yüzyıllar öncesinden biz erkeklere şu tavsiyelerde bulunmaktadır: "Eğer kızın olursa onu bir dadıya emanet et. Dadının iyi olması için kendisine iyi bakmalısın. Daha sonra kıza bir kadın öğretmen bul! Öğretmenin görevi Kur'an okutmak, dua,

63 Tezcan, *Türklerle İlgili Stereotipler*, s. 82-86.

namaz ve oruç gibi İslâmlığa ait ödevleri kıza öğretmektir. Kızına yazı öğretme. Kızlar arzularını ve duygularını başkalarına bildirecek biçimde yazı öğrenmemelidir."[64]

Bu anlayış, dindar ailelerin hem dinini hem fennini öğrenecekleri umuduyla kız çocuklarını imam hatiplere göndermeye başladıkları şu son birkaç on yıla kadar Türk toplumunun muhafazakar kesimi ile, özellikle Anadolu'nun kırsal kesimlerinde yaşayan geniş halk kitleleri üzerindeki nüfuz ve itibarını muhafaza etmiştir. Nitekim, bundan yaklaşık elli yıl kadar önce Ankara Hasanoğlan'da yapılan bir araştırmada kız çocuklarının erkeklere mektup yazacakları endişesiyle okuyup yazma öğretilmedikleri tespit edilmiş; yine yakın geçmişte Siirt'in Balpınar Köyü'nde yapılan bir araştırmada da kızların ilkokula gönderilmeme sebepleri; a) okuma yazma öğrenerek erkeklerle mektuplaşacakları inancı (bağnazlık); b) Bazı öğretmenlerin kızları baştan çıkaracaklarından duyulan endişe (namus) c) Ev işlerinde annelerine yardımcı olmaları ve küçük kardeşlerine bakmaları biçiminde saptanmıştır.[65]

Sonuç ve Değerlendirme

Ataerkillik, binlerce yıllık bir geçmişi bulunan çok köklü bir sistemdir. Bu sistemin ana hatlarıyla incelemeye çalıştığımız modern dönem Türkiye'sindeki dinî-İslâmî söylem biçimi, Kur'an, 'Hadis' olarak nakledilen rivayetler, popüler dinî-didaktik eserler ve alaturka stereotiplerden oluşan dört ana kaynaktan beslenmektedir. Geçmişten gelen nüfuz ve etkisini hâlen sürdüren bu egemen söylemi sorgulamaya yönelik aktüel girişimler ise, umumiyetle "İslâm'da kadın sorunu yoktur" ön kabulünden hareketle 'feministlik' olarak kategorize edilmekte ve bilhassa İslâmî duyarlığa sahip olan kadın aydınların samimiyet ve hassasiyetlerinin büyük ölçüde göz ardı edildiği bu kategorizasyonda, geleneksel İslâm'daki ataerkil sistemi sorgulamak, dinsel-kültürel aslını ve asaletini inkar ederek Batı modernizminin ırgatlığına talip olma çabası şeklinde değerlendirilmektedir.

64 H. Fikret Kanat, *Pedagoji Tarihi*, İstanbul 1963, I. 229.
65 Tezcan, *Türklerle İlgili Stereotipler*, s. 152-153.

KUR'AN'IN CENNET TASVİRLERİNDE YEREL VE TARİHSEL MOTİFLER*

Bilindiği gibi, Kur'an'ın neliği sorunu İslâm kelam ve tefsir tarihinde öteden beri ciddi tartışmalara konu olmuş ve bu tartışmalar daha ziyade Kur'an'ın mahluk olup olmadığı (halku'l-kur'ân) problemi üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu kadîm problem, her ne kadar açıkça zikredilmese bile Kur'an ve tarihsellik merkezli aktüel tartışmalar çerçevesinde farklı bir boyut ve form kazanmak suretiyle günümüze kadar gelmiştir. Ancak, gerek halku'l-kur'ân gerekse tarihsellikle ilgili tartışmalarda ortaya çıkan bütün görüş ayrılıklarına rağmen Kur'an'ın, kelâm-ı ilâhî ama aynı zamanda bir nass-ı lügavî olduğu hususunda ittifak edilmiştir.

Ne var ki, söz konusu ittifaka rağmen Müslümanların kâhir ekseriyeti, Kur'an'ın dilsel bir metin oluşunu bütün bir tarih boyunca arka planda tutmuş; daha doğrusu, onun dilsel formunu, "Kur'an Arapça değil Rabçadır" şeklinde formüle edilen bir ön kabulle aşkın ve ilâhî boyuta irca etmiştir. Her ne kadar İslâm ilim geleneğinde Kur'an'daki lafızların ezelî olmadığını savunan anlayış ağır basmış olsa da, ilâhî hitabın dilini rabçalaştıran egemen tasavvur, sıradan insanların zihinlerine bu hitâbı somutlaştıran her lafzın evrensel ve ideal bir mefhumun taşıyıcısı olduğu ve her harfinin altında sayısız mâna bulunduğu vehmini kazımıştır. Oysa Kur'an, mümkün tarih içerisinde vahyedilen ve gerek ilk gerekse müstakbel muhataplarına beşerî bir dilin sınırlı imkanları çerçevesinde seslenen bir hitaptır. Bu noktada, her bir Kur'an pasajının tikel bir olay ya da problem üzerine nâzil olduğu iddia edilemese bile, tümünün tarihsel bir bağlam, verili

* Bu yazı, *İslâmiyât* dergisinin IV/1. sayısında (Ocak-Mart 2001) "Kur'an'ın Cennet Betimlemelerinde Yerel ve Tarihsel Motifler" başlığıyla yayımlanan makalenin gözden geçirilmiş ve kısmen yeniden düzenlenmiş formudur.

bir ortam içerisinde indiği de inkar edilemez bir gerçektir. Hiç şüphesiz, Kur'an'ın bu şekilde inmesi, onun bir "ölü belge" olduğu anlamına gelmez ya da bir başka deyişle, Kur'an'ın tarihsel bir hitap olması, onun evrensel ölçekli ilke ve mesajlar içerdiği gerçeğini inkar etmeyi gerektirmez.

Kur'an Dilinin Yapısal Karakterine Dair Bazı Mülahazalar

Kur'an, "Biz her elçiyi, mutlaka kendi toplumunun diliyle gönderdik ki (vahyedilen mesajı) kendilerine beyan etsin"[1] şeklinde bir beyanda bulunmaktadır. "Bütün ilâhî kaynaklı metinler insanlar tarafından anlaşılması için vahyedildiğine göre, bu metinlerden her birinin, -mesajı ulaştırmakla görevli peygamber hangi kavimdense hitap da öncelikle onlara olacağı için- o kavmin diliyle indirilmiş olması zorunludur; Kur'an dahi, evrensel bir mesajı ve hedefi olmasına rağmen bu genel hükmün dışında değildir."[2] Elçinin, kendisine tevdî edilen mesajı tebyin vazifesini yapabilmesi için, mensubu bulunduğu toplumun diliyle gönderilmesinden daha doğal bir şey olmayacağına göre, ilk bakışta malumu ilam gibi gözüken bu beyanda daha başka bir hususa dikkat çekilmek isteniyor olsa gerektir. Zira, ayetin bildiriminde tebyin görevinin yerine getirilebilmesi, doğrudan elçinin gönderildiği toplumun diliyle irtibatlandırılmaktadır. Tabiatıyla bu da bizi dil-lisan olgusunun neliğini, toplum ve kültürle olan ilişkisini sorgulamaya sevk etmektedir: Gerçekten dil nedir? O, salt bir söz dizgesi, bir göstergeler manzumesi ve yalnızca bir yansıtma aracı mıdır? Yoksa bütün bunlardan çok daha fazla bir şey midir?

Esasen dil, salt edilgen bir araç olmadığı gibi, salt bir yansıtıcı da değildir. Aksine o, etkin bir biçimlendirme ve yaratım aracıdır. Dış dünyayı yansıttığı kadar, ona ait anlıksal imgelerin, tasarımların da kaynağıdır. Bir başka deyişle, dış dünyayı, top-

1 14. İbrâhîm, 4.

2 Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 499 (3. not). Kur'an'ın sıklıkla kendisinin Arapça bir hitap olduğuna ve apaçık bir Arapça ile vahyedildiğine atıfta bulunması da bunun en açık göstergesidir. Bkz. 12. Yûsuf, 2; 13. Ra'd, 37; 16. Nahl, 103; 20. Tâhâ, 113; 26. Şuarâ, 195; 39. Zümer, 28; 41. Fussilet, 3; 42. Şûrâ, 7; 43. Zuhruf, 3; 46. Ahkâf, 12.

lumsal, ruhsal, fiziksel gerçekliği her dil kendine özgü biçimde yoğurur ve yorumlar, kavramlaştırır, yapılaştırır; bir dünya görüşü, dünyaya yönelik bir bakış açısı ortaya koyar; nesnel gerçekliğin öznel algılanış ve anlatılışını sağlayan bir çerçeve, bir tür düşünsel form sunar. Bu açıdan bakıldığında, dilin hem yansıtıcı, hem de yaratıcı bir fonksiyon icra ettiği söylenebilir.[3]

Kısacası insan bir anlamda dil; dil de birçok yönden toplum demektir. Zira dil toplumsal yaşamla karışır, kaynaşır, birçok bakımdan onun yazgısını paylaşır. Dil, kelimenin tam anlamıyla bir toplumsal olgudur. O, toplumun gereksinim ve etkinlikleriyle çok yakından ilgili, değişik yetilerin kullanılmasını gerektiren kendine özgü bir kurum niteliği taşır. Dahası, toplumu olanaklı kılan dil, dili olanaklı kılan da toplumdur. Dildeki anlamlı birimler ve göstergeler, temel özelliklerinin bir çoğunu toplumsallıklarından alırlar ve işlevlerini toplum içinde yerine getirirler. Dil, yaşama yön veren tüm güçlerin etkisi altındadır. Gerçekten de her dil, belli bir toplum içinde, kendine özgü bir kültür ve uygarlık çerçevesinde biçimlenir, işlevini böyle bir çerçeve içinde yerine getirir. Bu nedenle, her dilin belli bir toplumu yansıttığı söylenebilir.[4] Bir başka deyişle, bir toplumun pek çok özellikleri, yaşayışı, gelenekleri, dünya görüşü, yaşam felsefesi, inançları, bilim, teknik ve sanata katkıları o toplumun diline yansır.[5]

Bu açıdan bakıldığında, tarihin belli bir döneminde inen ve yine ilk olarak belli bir ilk muhatap kitlesine hitap eden Arapça Kur'an'ın daha iyi anlaşılabilmesi için, genelde o döneme özgü sosyo-kültürel yapının, özelde de vahyin inişine tanıklık eden Arapların pratik yaşam tecrübelerinin ve kendilerine özgü düşünce tarzlarının bilinmesi son derece önemlidir.[6] Çünkü Kur'an, bütün yönleriyle yedinci yüzyılın Arabistan coğrafyasındaki bir kabileye, yani Kureyş'e ait kültürü yansıtan bir dili kullanmakta ve gerek şehâdet gerekse gayb âlemine dair anlatmak istediklerinin tümünü bu dilin sınırlı imkanları ile ifadelendir-

3 Berke Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, İstanbul 1998, s. 16-7.
4 Vardar, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, s. 15-16.
5 Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara 1998, s. 13.
6 Watt, *Modern Dünyada İslâm Vahyi*, s. 47.

meye çalışmaktadır. İfade tarzında ise, yerine göre muhkem yerine göre de müteşâbih bir dil kullanmaktadır. Kur'an, muhkem dili kullanımında, ifadelendirmeye çalıştığı alanı olduğu gibi ya da tecrübe edildiği şekliyle anlatmayı amaçlamaktadır. Müteşabih dili kullanımında ise, nesnesini doğrudan değil, başka bir şeye benzeterek anlatmayı hedeflemektedir.[7]

Esasen, insan-gayb ilişkisi bağlamında düşünüldüğünde, sonlu bir alandan örnekler sunmak veya benzetmeler yapmak suretiyle sonsuzun anlatılmaya çalışılması, zorunlu bir keyfiyettir. Çünkü, insanın aşkın boyutu ya da sonsuzluk alanını kavraması mümkün değildir. İşte bu imkansızlıktan da söz konusu alanın ona bildiği şeylere benzetmeler ve örneklemeler yapılarak anlatılması zorunluluğu doğmaktadır. Nitekim, Kur'an da -bu zorunlu keyfiyetten ötürü- bizim açımızdan gayb kategorisinde yer alan gerçekleri, algı alanımıza giren nesnelerle somutlaştırmak suretiyle anlatmaya çalışmaktadır. Ünlü müfessir Zemahşerî (ö. 538/1143) Kur'an'ın bu anlatım tarzını, "Muttakîlere söz verilen cennetin misali..." cümlesiyle başlayan 13. Ra'd suresi 35. ayetin tefsiri münasebetiyle, *temsîlen limâ ğâbe 'annâ bimâ nuşâhid*, yani algılarımıza kapalı olan şeylerle tecrübe ettiklerimiz arasında benzerlik kurmak/nesneler dünyasından örnekler sunmak suretiyle anlatmak şeklinde formüle etmiştir.[8]

Gaybî alana ait gerçeklikleri, nesneler dünyasına ait örneklemelerle somutlaştırmayı, dolayısıyla tarihselleştirmeyi hedefleyen bu anlatım tarzında, ilk hitap çevresi sakinlerinin lügatçesini kullanmaktan, kıssalardan hukûkî düzenlemelere, bireysel ve toplumsal yaşamla ilgili tavsiye ve emirlerden eskatolojiye kadar ilâhî hitaba konu olan her şeyin o toplumun özellerinden ya da onların tecrübe dünyasına ait nesnelerden seçilmesinden daha doğal bir şey olmasa gerektir.

İşte bu doğallığın gereği olarak, Kur'an'ın cennet tasvirlerine ilişkin dil kurgusunu da büyük ölçüde ilk hitap çevresine özgü

7 Mehmet Paçacı, "Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları", *II. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1996, s. 123-4.

8 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 362.

kültürel ve coğrafi yapıya özgü unsurlar domine etmiştir. O kadar ki, özellikle Rahmân ve Vâkı'a gibi, Mekke döneminde nâzil olan bazı surelerde yer alan detaylı cennet tasvirlerinde bütünüyle tarihsel ve yerel unsurlar kullanılmış; cennetin dizaynında da öncelikle nüzul döneminde yaşayan bedevî ve şehirli Arapların beğeni, istek ve arzuları öncelenmiştir. Derveze, bu öncelemenin gerekçesini, "Kur'an'da, cennet ile ilgili ayetlerde anlatılan nimetler, lüks vasıtalar ve kişisel zevkleri anlatan pek çok niteleme, muhatap alınan kimseler, yani Hz. Peygamber'in çevresindekiler tarafından biliniyor olmayı gerektirmektedir."[9] şeklinde izah etmiştir.

Kur'an'ın "Cennet" Tasvirleri

Arap dilinde, bitki ve ağaçları ile toprağı örten bahçe anlamına gelen *cenne(t)* kelimesi,[10] Kur'an'da tekil, ikil ve çoğul formunda 147 yerde geçmektedir. Yirmi beş yerde dünyadaki bağ bahçe, altı yerde Âdem ile Havvâ'nın iskan edildiği mekan, bir yerde Hz. Peygamber'in, yanında Cebrâil'i gördüğü *sidretu'l-muntehâ*'nın civarında bulunan me'vâ cenneti (53. Necm 13-15), diğer yerlerde ise âhiret cenneti anlamında kullanılmıştır. Diğer taraftan cennet, İslâmî literatürde *cennetu'l-huld, cennetu'l-me'vâ, cennetu'n-naîm, adn, firdevs, husnâ, dâru's-selâm, dâru'l-mukâme, dâru'l-âhire, âkibetu'd-dâr* gibi faklı isim ve sıfatlarla da ifade edilmiştir.[11]

Yukarıda da kısaca işaret edildiği gibi, Kur'an'm cennet tasvirlerine ait dil kurgusunda, tamamen yerel ve tarihsel malzemeler kullanılmış ve bu kullanımda da ilk muhatabı cezbedecek objeler ön plana çıkarılmıştır. Hemen hepsi maddî bir niteliğe sahip olan bu objeler arasında en dikkat çekici olanları, huriler başta olmak üzere suyu bol yeşil mekanlar, köşkler, içlerinden nehirler akan has bahçeler, bol yiyecek ve içeceklerdir. Kanaatimizce, cennetteki bu maddî nimetlerin seçiminde ilk hitap çevresi sakinlerinin zevk, istek ve beğenilerinin belirleyici rol oy-

9 Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, I. 71.
10 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, I. 508.
11 Bekir Topaloğlu, "Cennet", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 376-7.

nadığı, dolayısıyla yerel-tarihsel bir karaktere sahip oldukları hususu, hiçbir yorum götürmeyecek derecede açıktır. Bununla birlikte, Kur'an'ın konuyla ilgili ayetlerinde her çağa hitap eder nitelikte tasvirler de mevcuttur. İşte bu çalışmada, Kur'an'ın cennet ve cennet nimetleriyle ilgili tasvirlerinden hangilerinin yerel ve ait oldukları tarihsel bağlamın dışına taşınamaz nitelikte, hangilerinin başka zamanlara aktarılabilir mahiyette oldukları belirlenmeye çalışılacaktır.

Tarihsel ve Yerel Tasvirler

(1) Hûriler ve Cennette Cinsel Yaşam

Hiç şüphesiz, Kur'an'ın cennet tasvirleri arasında en fazla dikkat çeken motiflerden biri hûrilerdir. Kur'an'ın hûrilere atfettiği nitelikler, onların öncelikle cennetteki erkeklerin cinsel ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla yaratıldığını ihsas etmektedir. Sözlükte, iri gözlerinin beyazı saf siyahı koyu gümüş berraklığında beyaz tenli kız" anlamına gelen huri[12] kelimesi Kur'an'da dört ayette geçmekte, bunların üçünde "iri kara gözlüler" anlamındaki îyn kelimesiyle birlikte zikredilmektedir.[13] Diğer ayette ise, "çadırlarda iskan edilmiş" mânâsındaki *maksûrât* kelimesiyle beraber anılmaktadır.[14] Ayrıca 'hûriler' 78. Nebe' suresi 33. ayette *kevâib etrâb* (göğüsleri yeni oluşmuş yaşıt kızlar); 56. Vâkı'a suresi 37. ayette ise, *urub etrâb* (eşlerine düşkün iffetli yaşıt kızlar) şeklinde tasvir edilmektedir.

Kur'an'da hûrilerin tasvirleriyle ilgili başka tasvir ve nitelemeler de mevcuttur. Bir ayette huriler, yüksek değerinden ötürü saklanan ve bir anlamda kıskanılan inciye benzetilirken,[15] başka bir ayette gün yüzü görmemiş ve el değmemiş taze yumurtaya,[16] bir telakkiye göre sedefinden çıkarılmamış beyaz in-

12 Ebû Ubeyde'ye göre hûrî, gözünün beyazı bembeyaz, siyahı da simsiyah olan (kadın) demektir. Bkz. Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, IV. 155. Mucâhid ise 'hûriler' kelimesinin "bembeyaz tenli kadınlar" anlamına geldiğini söylemiştir. Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VII. 351.

13 44.Duhân, 55; 52.Tûr, 20; 56.Vâkı'a, 22.

14 55. Rahmân, 72.

15 56.Vâkı'a, 23.

16 37.Sâffât, 49.

ciye,[17] 55. Rahmân suresinde ise, yakut ve mercana benzetilmiştir.[18] Yine Kur'an'da hûrilerin bâkire[19] ve aynı yaşta oldukları[20] ve cennetteki eşlerinden önce kendilerine ne bir insanın ve ne de bir cinnin dokunduğu ifade edilmiştir.[21]

Kur'an'daki bu nitelemelerden de açıkça anlaşılacağı üzere, cennetteki hûri portresi, erkeklerin zevklerini okşayan bir cinsel obje olarak resmedilmiş; keza, hûrilere atfedilen fiziksel özellikler de nüzul dönemindeki erkeklerin beğendiği kadın tiplemesine uygun şekilde betimlenmiştir. Bu tespit, ilk bakışta indirgemeci bir yaklaşım olarak görülebilir. Ancak İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisânu'l-'arab*'da kaydettiği, "Araplar, şehirli kadınları, beyaz tenli olmalarından ve temizlikleriyle (bedevî) Araplardaki pejmurdelikten uzak ve bakımlı bir surette arz-ı endam etmelerinden dolayı havâriyyât diye isimlendirirlerdi"[22] şeklindeki ifadeden de açıkça anlaşılacağı gibi, Kur'an'da bembeyaz tenli, sedefinden çıkarılmamış beyaz inci gibi tasvirler, herhalde tarihüstü kadın güzelliğini değil, o toplumun güzel kadm anlayışını yansıtıyor olsa gerektir. Nitekim câhiliye dönemi Arap şairlerinden İmriu'l-Kays'm muallakasında yer alan, "üç direkli çadırlardaki mahfe yumurtaları (muhafaza altında bulunan kadınlar), kimsenin eli değmemiş olan sulardaki sedeflerin içlerindeki inciler" şeklindeki kadın tasvirleri de bizim bu tezimizi desteklemektedir.[23]

İslâm'a karşı önyargılı bazı çevrelerin Kur'an'a ve İslâmî değerlere hücum ederken sık sık başvurmuş oldukları, cennetteki cinsel hayatla ilgili tasvirlerde güzellik, çekicilik vb. faktörler kadınlara nisbet edildiği halde, bu tür tasvirlerin sağladığı özendirici sonuç ve avantajların tümüyle erkekler için söz konusu edildiği ve kadının âdeta erkeğin zevklerini tatmin eden bir cinsel

17 Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, IV. 394.
18 55. Rahmân, 58.
19 56. Vâkı'a, 36.
20 38. Sâd, 52; 56. Vâkı'a, 37; 78.Nebe', 33.
21 55.Rahmân, 56, 74. Hurilerin hadis rivayetlerindeki tasvirleri için bkz. Ebu'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Sifatu'l-cenne*, nşr. Yûsuf Ali el-Bedîvî, Dımaşk-Beyrut 1989, s. 102-111.
22 İbn Manzûr, *Lisânu'l-'arab*, II. 1043.
23 İmriu'l-Kays, *Yedi Aska*, çev. Şerafettin Yaltkaya, İstanbul 1985, s. 22-23.

meta olarak gösterildiği şeklindeki eleştirinin de yine Kur'an hitabının tarihselliği bağlamında cevaplanması gerektiği kanaatindeyiz. Zira, söz konusu eleştiriye cevap sadedinde geliştirilen, "gerçekten dünya hayatında kadın psikolojisi üzerinde sürdürülen çalışmalar, yapılan anket ve araştırmalardan onun monogam olduğu, gönül ve hayal âleminde sadece bir erkeğe yer verdiği anlaşılmıştır"[24] şeklindeki bir argümanın ikna edici olmadığı açıktır. Bu itibarla, Kur'an'ın resmettiği hûri imajının her döneme hitap eden evrensel bir imaj olduğunu kabul eden geleneksel telakkinin bu soruya tatminkar bir cevap vermesi oldukça zor gözükmektedir.

Kadının bio-psişik açıdan her dönemde erkekten daha cazip bir varlık olarak algılanmasının antropolojik bir gerçeklik olduğunu kabul etmekle birlikte -ki günümüzde mağaza açılışından araba lastiği reklamına kadar kadının cinselliğinin semerelendirilmesi de bu durumun somut bir kanıtı sayılabilir-, Kur'an'ın bu konuyla ilgili detaylı tasvir ve nitelemeleri, gerçekte yerel ve tarihsel karakterli olup ilk muhatap kitlesinin istek ve eğilimlerini yansıtan bir mahiyete sahiptir. Bu gerçeği, zihinlerde somutlaştırmak için, kadının İslâm öncesi Arap toplumundaki algılanış biçimini ortaya koyan tarihsel verilere kısa da olsa bir atf-ı nazar etmenin son derece faydalı olacağını düşünüyoruz.

İslâm'a davet sürecini önceleyen dönemde, hatta bu sürecin ilk etabında, ilâhî hitaba muhatap olan insanların gündelik yaşamlarında kullandıkları en önemli zevk araçlarından biri de kadın idi. Bu dönemde kadın, cinsel bir tatmin aracı olmanın ötesinde çok fazla bir şey ifade etmiyordu. Dahası, kadın, alınıp satılan bir eşya muamelesi gören ve toplumsal statüsü köleden farklı olmayan bir varlıktı. Buhârî'nin (ö. 256/870) Urve b. ez-Zübeyr kanalıyla Hz. Aişe'den naklettiği rivayetten aktaracağımız şu pasajın kadının o dönemdeki durumu hakkında önemli ip uçları vereceği kanaatindeyiz:

> Câhiliyedeki bir diğer nikah şekli de şöyle idi: Erkek, temizlik döneminde iken karısına, 'Soylu birine git ve ondan seninle cinsel ilişki-

24 Topaloğlu, "Cennet", *DİA*, VII. 383.

ye girmesini iste' der ve karısının cinsel ilişkiye girmesini istediği erkekten hamile kaldığı kesinleşinceye kadar ondan uzak dururdu. Karısının hamileliği açıkça belli olduktan sonra kocası dilerse onunla ilişkide bulunurdu. Erkek, 'istibdâ' (*nikâhu'l-istibdâ*) denilen bu teklifi, doğacak çocuğunun asil bir kan taşımasına yönelik arzusundan dolayı yapardı.[25]

Diğer taraftan fuhuş câhiliye döneminin en güçlü sektörlerinden birini oluşturuyordu. Öyle ki, pek çok yerleşim merkezinde ve ticaret kervanlarının uğrak yerlerinde *mâhur* denilen işret ve zina âlemlerinin yapıldığı yerler vardı. Buralarda cariyeler içki sunar, rakseder ve gayr-i meşru ilişkide bulunurlardı. Fahişelik yapan cariyeler öksürerek ilişki teklifinde bulundukları için kendilerine *kahbe* de denirdi. Bu cariyelerin arasında sahipleri tarafından para kazanmak amacıyla zorla bu işe itilenler de mevcuttu.[26] Yine bu dönemde bazı fahişeler evlerinin veya panayırlarda kurdukları çadırların kapılarına bayrak asarak ücret karşılığı ilişkide bulunmak isteyenleri davet ederlerdi.[27] Câhiliye dönemi erkekleri ise, çoğunlukla zinayı ayıp saymazlar, hatta bununla övünürlerdi. Şair İmriu'l-Kays bu olguyu bir şiirinde şöyle dile getirmiştir:

> Ben, senin gibi nice kız, gebe ve emzikli kadınlara (ki gebe ve emzikliler bu hallerinde erkek istemezlerken) geceleri gitmiş ve onları güzelliğimle) bir yaşına basmış, nazar boncuklu, emzikli çocuklarından alıkoymuşumdur.
>
> Ki o emzikli kadın, çocuğu ağladıkça vücudunun yarısıyla ona dönüp meme veriyor ve altındaki yarısı benden ayrılmıyordu.[28]

Bütün bu veriler çerçevesinde, Kur'an'ın, cennetteki hurî temasını özellikle güzellik, çekicilik ve cinsellik gibi tamamen erkeklerin zevklerini okşayacak şekilde işlemesinin neden ve niçinlerini, öncelikle vahiy tarihini çevreleyen sosyo-kültürel yapının bünyesinde aramak gerektiği kanısındayız. Câhiliye döneminde, anılan özellikleri haiz bir toplumsal yapı içerisinde ha-

25 Buhârî, "Nikâh" 36.
26 Nebi Bozkurt, "Fuhuş", *DİA*, İstanbul 1996, XIII. 212.
27 Bkz. Buhârî, "Nikâh" 36.
28 İmriu'l-Kays, *Yedi Askı*, s. 21.

yatlarını sürdüren Arapların, yaşam pratiklerinde çok önemli bir yer tutan fuhuş ve sair gayr-i meşru nikah uygulamaları şeklinde tezahür eden alışkanlıklarını bir anda terk etmelerinin zor olduğunu söylemeye gerek yoktur. Bu bağlamda, İslâm'ın gelişinden sonra dahi mut'a nikahına belli bir süre izin verilmesinin de[29] yine bu alışkanlıklarından bir anda vazgeçememe olgusundan kaynaklandığını söylemek mümkündür.

Kadının bir meta gibi alınıp satıldığı, tabir caizse kapanın elinde kaldığı, fuhşun ve sair gayr-i ahlâkî davranışların hakim olduğu bir toplumsal yapı içerisinde yaşayan insanları, Allah korkusu üzerine ikame edilmiş erdemli bir yaşam sürmeye davet etmenin, hiç şüphesiz meşru bir karşılığı olması gerekiyordu. Zira, tapındıkları putlar başta olmak üzere pratik yaşamlarını büyük ölçüde maddî ve algılanabilir objeler üzerine inşa eden bir toplumsal bilincin egemen olduğu bir düzlemde, insanlara soyut manevî değerleri kabul ettirmenin zor, hatta imkansız olduğu aşikardır. İşte bunun içindir ki Allah, kendi davetine olumlu yanıt verecek olan bu insanların dünyevî yaşamlarında çok önemli bir yer tutan kadın ve cinsellik olgusunu, inanmalarını istediği âhiret hayatının en cazip nimetlerinden biri olarak takdim etmiştir. Müteşabih alana ait ebedî mutluluk yaşantısına özendirmenin muhkem dilin verileriyle formüle edildiği bu takdimde, muhatabın hayatında çok önemli bir yer tutan kadın teması yine onları cezbedecek bir kadın portresi çizilmek suretiyle işlenmiştir. Zira bu gün açısından bakıldığında, çadırlarda iskan edilmiş hûri imajının (*hûrun maksûrâtün fi'l-huyâm*),[30] en azından bizim toplumumuzun fantastik muhayyilesine tamamen yabancı olduğu aşikardır. Bu bağlamda, çadırdaki hûri tasvirini, "Bunu günümüzde sarayda, köşkte ya da lüks bir otelin kral dairesinde iskan edilmiş kadın olarak anlamak mümkündür" şeklinde bir sözde yorum yordamıyla anlamlandırmaya çalışmanın anlamsızlığı herhalde izahtan varestedir. Oysa, Arabın

29 Bu konudaki rivayetler için bkz. Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed ez-Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı: Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, terc. ve şerh. Kâmil Miras, Ankara 1991, X. 92-93; 291-292. Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, V. 86 (4. Nisâ 24. ayetin tefsiri).

30 55.Rahmân, 72.

çöl hayatında çadırın ne kadar önemli bir yer işgal ettiği hatırlandığı takdirde, bu tasvirin gerçekte kimlerin zevkine hitap ettiği kendiliğinden anlaşılacaktır.[31]

Kur'an'ın tamamen yerel ve tarihsel şartlarla, daha doğrusu nüzul dönemindeki kültürel yapıya özgü kadın ve cinsellik telakkisiyle örtüşür şekilde sunduğu cezbedici cinsel özellikleri ön plandaki bu yerel hûri tiplemesi, doğal olarak ilk dönem Arap Müslümanların muhayyilesinde cennetin çok zengin cinsel hazların yaşanacağı bir mekan olarak algılanmasına yol açmıştır. O kadar ki, hadis adı altında nakledilen bazı rivayetlerde konu büsbütün vulgarize edilmiştir.

Nüzul dönemindeki insanların beğeni ve isteklerinin, daha doğrusu, cennet hayatına yönelik fantezilerinin tam bir listesini oluşturan bu rivayetlerin bazılarında, "Ey Allah'ın Rasûlü! Biz cennette cinsel ilişkide bulunacak mıyız?" şeklindeki bir soruya cevap sadedinde Hz. Peygamber'e oldukça ilginç sözler nisbet edilmiştir. Sözgelimi, bir hadiste cennette bir erkeğe günde yüz bakire ile cinsel ilişkide bulunma gücü verileceği ve çok kısa bir sürede yüz bakire ile birlikte olacağı;[32] bir başka hadiste bu bakirelerin kızlıklarının zorlanarak bozulacağı (*dahmen dahmen*);[33] ancak, bozulduktan sonra tekrar eski haline döneceği belirtilmiştir.[34]

Cennet, adeta cinsel hazların doyasıya giderildiği bir yer gibi telakki edilince, doğal olarak, "O gün cennetlikler, gerçekten nimetler içinde safa sürerler"[35] mealindeki ayette geçen "safa sürme" tabiri de "kızların bekaretini bozma safası" şeklinde yorum-

31 Bu konuda geniş bilgi için bkz. Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXIX. 135; Ebû İshâk İbrâhim b. Seriyy ez-Zeccâc, *Meâni'l-kur'ân ve i'râbuh*, nşr. Abdülcelîl Abduh Şiblî, Beyrut 1988, V. 104; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXVII. 123.

32 Ebû Nuaym el-İsbahânî, *Sıfatu'l-cenne*, nşr. Ali Rıza b. Abdillah, Beyrut 1988, III. 215; Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb İbn Kayyım el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh*, Kahire 1971, s. 188; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *et-Tezkira fî ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhira*, Beyrut 1985, s. 561; İbn Kesîr, *Sıfatu'l-cenne*, s. 115.

33 İbn Kayyım, *Hâdi'l-ervâh*, s. 193.

34 Bu konuyla ilgili daha başka rivayetler için bkz. İbn Kayyım, *Hâdi'l-ervâh*, s. 193-5.

35 36. Yâsîn, 55.

lanmıştır. Bu yorumu yapanlar arasında İbn Mes'ûd, İbn Abbas,[36] İkrime, Evzaî,[37] Mucâhid, Katâde, Dahhâk, Saîd b. el-Müseyyeb,[38] Hasen el-Basrî, A'meş ve Süleymân et-Teymî[39] gibi büyük alimlerin bulunması, ilk dönem Müslümanlarının cenneti nasıl algıladıklarına ilişkin yeterli bir fikir vermektedir.

Kurtubî'nin (ö. 671/1273) yukarıdaki ayetin tefsirinde İbn Abbas'tan nakletmiş olduğu şu rivayet de oldukça ilginçtir: "Cennetteki bir erkek, huriyle yetmiş yıl sarmaş dolaş bir halde yatar; ancak ne o huriden ne de huri ondan bıkar. Erkek her ilişkiye girişinde onu bakire olarak bulur. Yine ona her yaklaşmasında cinsel isteği kabarır ve onunla yetmiş erkeğin cinsel gücüne sahip olarak ilişkiye girer. Ancak aralarında inzal vâkî olmaz."[40]

Ebû Nu'aym'ın (ö. 430/1038) *Sıfatu'l-cenne*'si, Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *el-ba's ve'n-nüşûr*'u, Kurtubî'nin *et-Tezkira*'sı ve İbn Kayyım'ın (ö. 751/1350) *Hâdi'l-ervâh*'ı gibi, ahiretle ilgili konuları işleyen klasik kaynaklarda yer alan şu rivayetler ise, ilginç olmanın çok daha ötesinde bir karaktere sahiptirler:

Ebû Ümâme'den nakledildiğine göre "Allah, cennete soktuğu her erkeği yetmiş iki kadmla evlendirecektir. Bunlardan ikisi huri, yetmişi de cehennemlik erkeklerden miras kalan kadınlardır. Bu kadınların her biri arzulu bir dişillik organına, erkek de sürekli ereksiyon halinde bulunan bir erillik organına sahip olacaktır." (*leyse minhunne imra'etun illâ ve lehû kubulun şehiyyun ve lehû zekerun lâ yensenî*).[41]

Yine Ebû Ümâme'den nakledilen bir rivayette şöyle kaydedilmiştir: Hz. Peygamber'e "Cennettekiler cinsel ilişkide bulunacaklar mı?" diye soruldu. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Evet, Beni hak üzere gönderen Allah'a yemin ederim ki hem de zorla-

36 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XXIII. 18.
37 İbn Kayyım, *Hâdi'l-ervâh*, s. 194-195.
38 İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VII. 27.
39 İbn Kesîr, *Tefsîr*, III. 575.
40 Bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Abdillâh Beyhakî, *Kitâbu'l-ba's ve'n-nüşûr*, nşr. Muhammed es-Saîd b. Bisyûnî, Beyrut 1988, s. 206; Kurtubî, *el-Câmi'*, XV. 31; a. mlf., *et-Tezkira*, s. 583.
41 Kurtubî, *et-Tezkira*, s. 562; İbn Kayyım, *Hâdi'l-ervâh*, s. 188. Bu hadisin değişik bir varyantı için ayrıca bkz. Ebû Nuaym, *Sıfatu'l-cenne*, s. 212.

ya zorlaya" dedi ve eliyle de gösterdi... (*iy ve'llezî beasenî bi'l-hakki dihâmen dihâmen ve eşâre bi-yedih*).[42]

Ebû Hureyre'den nakledilen bir rivayette ise şu ifadelere yer verilmiştir: "Cennetteki erkekler eşleriyle cinsel ilişkiye girecekler mi? sorusuna Hz. Peygamber şöyle cevap verdi: "Evet! Hem de bıkıp usanmak bilmeyen bir erillik organı, yıpranmayan bir dişillik organı ve hiç kesintiye uğramayan bir cinsel istekle... (*neam bi-zekerin lâ yemell ve fercin lâ yahfâ ve şehvetin lâ tenkatı'*)"[43]

Kuşkusuz, bütün bu rivayetlerin uydurma veya en azından zayıf oldukları ileri sürülebilir; ancak, bunların sahih olup olmaması bizi bu çalışma bağlamında çok fazla ilgilendirmemektedir. Zira, bu rivayetler tümüyle uydurma bile olsa, sonuçta her biri, klasik dönem Arap muhayyilesindeki cennetin bir fotoğrafını vermektedir ki, bizce asıl önemli olan da budur.

(u) Cennetteki Bitkiler ve Yiyecekler

Cennetteki ağaçlar ve cennetliklerin beslenme rejiminde önemli bir yer tuttuğu anlaşılan meyveler de hemen bütünüyle mahallî nitelikli olup evrensel bir mahiyete sahip değildir. Sözgelimi, 56. Vâkı'a suresi 28. ayette yer alan ve meallerde "düzgün-dikensiz kiraz ağacı"şeklinde çevrilen *sidr*, Arabistan kirazı da denilen meşhur *nabk* ağacının[44] diğer ismidir. Daha doğrusu bu, nüzul dönemindeki Arapların zevkini okşayan bir vaha ağacıdır. Süleym b. Âmir'den nakledilen bir rivayette anılan ayetin tefsirine ilişkin şu ifadelere yer verilmiştir:

42 Ebû Nuaym, *Sıfatu'l-cenne*, s. 211.

43 Bkz. Beyhakî, *Kitâbu'l-ba's*, s. 205; Ebû Nuaym, *Sıfatu'l-cenne*, s. 208; Kurtubî, *et-Tezkira*, s. 562. Bu rivayetlerin yanı sıra Buhârî, Müslim ve diğer bazı muhaddislerin naklettikleri bir başka hadiste de, giydikleri kat kat elbiselere rağmen cennetteki hûrilerin bacak güzelliklerinin bütün cazibesiyle dışarıdan görüneceği ifade edilmiştir. Bkz. İbn Hanbel, II. 230, 247, 316, 420, 422; Buhârî, "Bed'ü'l-Halk" 8; Müslim, "Cennet" 14, 17. Bu bağlamda İbn Mes'ûd, cennet kadınının, yetmiş kat elbise giymiş olsa bile bacağının beyazlığının ve güzel yapısının bu elbiselerin altından gözükeceğini söylemiş; Amr b. Meymûn ise, "Kırmızı şarabın bardakta görünüşü gibi, cennet kadınının bacağındaki ilik, yetmiş kat elbisenin altından görünüşü gibi, cennet kadınının bacağındaki ilik, yetmiş kat elbisenin altından görünecektir" demiştir. Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 118. Başka rivayetler için ayrıca bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXVII. 152-3.

44 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 54.

Hz. Peygamber'in ashabı şöyle derdi: Doğrusu Allah, bizi bedeviler ve onların istekleriyle (*mesâil*) faydalandırıyor-nimetlendiriyor. Birgün bir bedevî Hz. Peygamber'e şöyle bir soru yöneltti: 'Ey Allah'ın rasûlü! Allah cennette insanı rahatsız eden bir ağaçtan söz ediyor. Böyle bir şey nasıl olur?' Rasulullah, 'nedir o?' diye sorunca bedevi, 'kiraz ağacıdır' dedi. Çünkü kirazın rahatsız edici dikenleri vardır. Bunun üzerine Rasûlullah şöyle buyurdu: Ayette 'dikensiz kiraz' (*sidr mahdûd*) denmiyor mu? Allah onun dikenini gidermiş ve her bir dikenin yerine bir meyve ikame etmiştir.[45]

Dahhâk ve Katâde'den nakledilen bir rivayette ise şu ifadelere yer verilmiştir: Müslümanlar Vecc'e (Taif'te verimli bir vadinin adı) baktıklarında bu vadideki *sidr* ağacı çok hoşlarına gitti ve iç çekerek, 'keşke bizim de böyle bir ağacımız olsa', dediler. İşte bu söz üzerine [ilgili] ayet indi.[46] Başka bir rivayette ise, ayette *sidr* kelimesinin geçmesi üzerine Taiflilerin, "Bu bizim sidr ağacı" dedikleri kaydedilmiştir.[47] Belki de bu konuyla ilgili nakledilen tarihsel verilerin en ilginç olanı, câhiliye dönemi şairlerinden Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın cenneti tasvir eden şu mısralarıdır: "Cennetlerdeki bahçeler gölgeliktir. Bu cennetlerde göğsü yeni oluşmuş kızlar vardır; oralardaki sidr ağaçları dikensizdir."[48]

Klasik tefsirlerdeki bilgilerden anlaşıldığına göre, aynı surenin (Vâkı'a) 56/29. ayetinde geçen *talhin mendûd* (meyveleri salkım saçak muz ağacı) ifadesindeki *talh* ağacı da yine nüzul dönemindeki Arapların beğenileri göz önüne alınarak cennet ağaçları arasına dahil edilmiştir. Nitekim, tefsirlerde "Talh ağacının cennet ağaçları arasında zikredilmesinin anlamı nedir?" şeklinde bir soru sorulmuş ve bu soruya, "Bu ağacın çiçeği ve güzel bir kokusu vardır" diye cevap verilmiştir. Yine bu soruya cevap olarak Mücâhid'in, "Müslümanlar Vecc vadisinin talh ve sedir

45 Kurtubî, *el-Câmi'*, VII. 134; İbn Kayyım, *Hâdi'l-ervâh*, s. 135; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV. 288.

46 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 134; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII, 139.

47 Ebü'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, III. 393. Bu tefsirin Alâeddîn Ali b. Yahyâ es-Semerkandî'ye (ö. 860/1456) ait olduğu da belirtilmektedir. Bu konuda ileri sürülen argümanlar için bkz. İshak Yazıcı, "Bahrü'l-Ulûm", *DİA*, İstanbul 1991, IV. 517.

48 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 134.

ağaçlarının gölgesinden hoşlanıyorlardı" dediği nakledilmiştir.[49] Bir başka rivayette ise Mucâhid'in şöyle söylediği kaydedilmiştir:

> Allah *talhin mendûd* tabiriyle Kureyşliler'e bir hatırlatmada bulunuyor. Zira onlar, Taif bölgesindeki Vecc vadisinde bulunan dikenli meşe ağaçları veya hurma türünden ağaçlar ile dikensiz kirazları çok seviyorlardı.[50]

Bu bağlamda müfessir Kurtubî de 'sidr' ve 'talh' ağacının isminin özellikle anılmasının nedenini, "Kureyş talh ve sidr ağacının gerek gölgesini ve gerekse yeşilliğini çok seviyorlardı. Bu yüzden ilâhî hitapta kendilerine beğendikleri şeylerin sözü verilmiştir" şeklinde izah etmiştir.[51]

Kur'an'ın cennet tasvirlerinde sık sık meyvelerden söz edilmekle birlikte, özellikle hurma ve nara atıfta bulunulmuştur. Bazı müfessirler, bu iki meyvenin adının özellikle zikredilmesini, diğer meyvelerden üstün oluşlarına bağlamışlardır.[52] Bu, tamamıyla ön kabule mebni bir yorumdur. Zira, "hangi meyve daha güzeldir" sorusuna verilecek cevabın göreceli olduğunu söylemeye hacet yoktur. Kanaatimizce burada da yerel unsur ön plana çıkarılmıştır. Nitekim bu durum, Kurtubî tarafından şöyle dile getirilmiştir: "Allah bu iki meyveyi özellikle andı; zira o dönemin Arapları nezdinde hurma ve narın ifade ettiği önem, buğdayın bugün bizim için arzettiği öneme eşdeğerdi. Çünkü, onların yiyecek maddeleri genellikle hurma, meyveleri de nar idi."[53]

(iii) Cennetteki Nehirler ve İçecekler

Kanaatimizce, cennetin yeşil bir bitki örtüsü ve sık ağaçlarla kaplı bir mekan anlamına gelmesi ve bu mekanın otuzu aşkın ayette[54] "zeminlerinden ırmaklar akan cennetler" şeklinde tasvir

49 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXVII. 181; Beğavî, *Meâlimu't-tenzîl*, IV. 282; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VIII. 140.
50 İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV. 288.
51 Kurtubî, *et-Tezkira*, s. 591.
52 Örnek olarak bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV, 50; Hâzin, *Lubâbü't-te'vîl*, IV. 315.
53 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 121.
54 Bkz. 2. Bakara, 25; 3. Âl-i İmrân, 15, 136, 195, 198; 4. Nisâ, 13, 57, 122; 5. Mâide, 12, 85, 119; 9. Tevbe, 72, 89, 100; 10. Yûnus, 9; 14. İbrâhîm, 23; 16. Nahl, 31; 18. Kehf, 31; 20. Tâhâ, 76; 22. Hacc, 14, 23; 25. Furkân, 10; 47. Muhammed, 12; 48. Feth, 5, 17; 57. Hadîd, 12; 58. Mücâdile, 22; 61. Saf, 12; 64. Tegâbün, 9; 65. Talak, 11; 66.T ahrim, 8; 85. Burûç, 11; 98. Beyyine, 8.

edilmesi de büyük ölçüde nüzul ortamındaki iklim ve coğrafi şartlarla ilgilidir. Bu konuyla ilgili değerlendirmemize geçmeden önce Şemsettin Günaltay'ın Arap Yarımadası'nın doğal ortamına ilişkin tasvirlerini aktarmak yerinde olacaktır:

> Arabistan Yarımadası'nda devamlı olarak akan nehir ve çay yoktur. Yağmur mevsimlerinde vadileri dolduran sular, bu mevsim geçer geçmez kızgın güneşin etkisiyle çekilir ve kurur. Fakat buna karşılık estiği yönden rüzgarlı havaya kırmızı bir renk veren Sumum Rüzgarı (Bâd-ı Sumum) hemen her zaman eser. Büyük Asya bozkırının uzantısı mahiyetinde olan Arabistan çöllerinin tek bitkisi, bozkırda olduğu gibi ottur. Fakat Arabistan'da ot her tarafta bol miktarda yetişmez. Yetişebilenler de yaz gelir gelmez, kızgın güneş ve kuru rüzgarlar ile tamamen kurur. Yarımadadaki bitkisel hayatı mahveden bu kuru rüzgar, Asya'nın merkez yaylasından mütemadiyen esen kuru bir hava akımından kaynaklanmaktadır. Bu akım Asya'nın yüksek bozkırlarından geçerken iyice kuruduğundan bütün otları emerek kurutmaktadır. Bundan dolayı kuzey Arabistan'da ağaç hemen hiç yok gibidir. Otlar, bodur bir halde kalan bitkiler, ancak ilkbahar aylarında görülebilirler. Mayıs sonundan itibaren kuraklık bütün şiddetiyle baş gösterir. Otlar tamamen kurur, toprak rengini alır.[55]

Arap Yarımadası'nın genel iklim yapısına ilişkin bu bilgiler, altlarından ırmaklar akan sular ifadesinin, cennet sözünün geçtiği hemen her ayette adeta bir nakarat gibi tekrarlanmasının nedenine dair önemli ipuçları içermektedir. Kaldı ki, Kur'an'ın nüzulüne tanıklık eden Arapların yaşadıkları iklim koşullarında en fazla özlem duydukları şeylerden birinin, yeşilliklerle kaplı mekanlar ve sulak araziler olduğu; çölde yaşayan bedevîlerin, su bulmak için günlerce yolculuk yaptıkları da gayet iyi bilinmektedir.

Meseleye bu açıdan bakıldığında, cennetle ilgili bu tasvirnin de esas itibariyle tarihsel ve yerel karakterli olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Zira, Bangladeş'te sık sık sel felaketine maruz kalan ve artık "su" kelimesini duymaktan nefret eder

55 Şemseddin Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sadeleştirenler: M. Mahfuz Söylemez -Mustafa Hizmetli, Ankara 1997, s. 26-27.

hale gelen, yahut Venezuela'daki Canaima bölgesi gibi, bakır renginde akan ırmaklar, şelâleler ve daha pek çok olağanüstü doğal güzelliklerle meşbu bir mekanda yaşayan insanların zihinlerinde "zeminlerinden ırmaklar akan cennetler" ifadesinin çok cazip bir yönü olmasa gerektir. Buna mukabil, son derece sıcak çöl ortamında yaşayan bir insan için, çeşitli cennet modelleri arasında, içinden ırmaklar akan ve yemyeşil bitki örtüsüne sahip olan bir cennetin tercihe şayan olduğunda kuşku yoktur. Nitekim tefsirlerde yer alan bazı bilgiler de bunu teyit eder niteliktedir. Mesela Kurtubî şöyle demektedir:

> Araplar sıcak çöl ikliminde yaşayan bir toplum oldukları için, ülkelerinde nehirler hemen hemen yok gibidir. Suya ancak (kuyuya salınan) kovalarla ulaşma imkanları vardır. İşte bu yüzden, dünyadaki durumlarının aksine cennette kendilerine son derece bol su sözü verilmiş ve yine onlara ağaçlar, gölgeler, sular ve nehirler gibi, dünyadaki bildik mesire yerlerine özgü motiflerin tasviri yapılmıştır. Keza, *fâkiheten kesîrâ* (bol meyveler) ifadesiyle de, memleketlerindeki meyve kıtlığının aksine "cennette çok meyveler var" denilmek istenmiştir.[56]

Bu noktada, Râzî'nin, *mâ-i meskûb* (yüksekten akan sular-şelâleler) ifadesine yönelik izahı da anılmaya değer niteliktedir: "*Mâ-i meskûb*, 'çok (su)' anlamındadır. Çünkü su, Araplar nezdinde çok değerli bir şey olup gereksiz yere sarfedilmez. Aksine muhafaza edilir ve içilir. Binaenaleyh, onlar nimetlerden söz ederlerken, suyun bol oluşunu da zikrederler ve bu bolluğu suyun yukarıdan aşağıya dökülmesi ile dile getirirler."[57] Diğer taraftan, 30. Rûm suresi 15. ayette cennetin *ravza* olarak nitelenmesiyle ilgili olarak Kurtubî tefsirinde şu ifadelere yer verilmiştir: "Ravza yani yeşil mekan... Bu kelime özellikle zikredildi; çünkü Araplar için yeşillik bir mekandan daha güzel bir şey yoktur."[58] Yine Ebû Ubeyde de, "Araplar nezdinde otlu yeşil mekandan daha güzel, kokusu daha hoş hiçbir şey yoktur"[59] demek suretiyle aynı noktaya vurgu yapmıştır.

56 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 136.
57 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXIX. 164.
58 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV. 11.
59 İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VI. 292.

Kur'an'ın cennet tasvirlerinde önemli bir yer tutan bir başka unsur da içkidir. Esasen bu da nüzul ortamındaki verili durumla çok yakından irtibatlıdır. Zira, İslâm öncesi Arap toplumunda özellikle zevk ve eğlenceye düşkünlükten ötürü yaygın bir içki tüketim ve ticaretinin olduğu; içkinin kadın gibi diğer birkaç unsurla birlikte Arap şiir ve edebiyatının ana temalarından birini oluşturduğu bilinmektedir. Nitekim Karadâvî, "Câhiliye döneminde Araplar bağımlılık derecesinde içkiye düşkün idiler. Bu düşkünlük onların dillerine de yansıdı ve içkiyi yüz civarında ayrı isimle isimlendirdiler; şiirlerinde içkinin türlerini, kadehlerini ve işret âlemlerini tasvir ettiler"[60] şeklindeki ifadesiyle bu tarihsel gerçeğe atıfta bulunmaktadır.

Kuşkusuz, Kur'an'ın cennetteki içeceklere atfetmiş olduğu temiz, baş ağrıtmayan ve akla halel getirmeyen gibi vasıflar, bilahare yasaklanacak olan alkollü içkinin mü'minin pratik yaşantısında yer almaması gereken bir şey olduğuna dair ilk göndermelerdir. Bu pedagojik unsur bir tarafa, Kur'an'ın mü'minlere cennette içki sözü vermesi, hatta içkinin tadını güzelleştirecek birtakım katkı maddelerinden ve kokteyllerden bahsetmesi, kesinlikle yerel özellikli olup burada da yine o dönem Arabının zevkine ve damak tadına hitap edilmiştir. Bunun en somut örneği, "Onlara cennette bir kâseden içirilir ki bu şarabın karışımında zencefil vardır"[61] mealindeki ayette geçen 'zencebîl' (zencefil) kelimesidir. Klasik tefsirlerde zencefilin içkiye katılan bir madde olduğu belirtilmiştir. Mesela Râzî bu konuda şöyle demiştir: "Araplar, içecekleri şeylere zencefil katmayı severlerdi. Çünkü bu madde, içeceğe bir tür acılık verirdi. Hâl böyle olunca Allah da cennet içeceğini bu şekilde niteledi."[62] Bu bağlamda Kurtubî'nin *et-Tezkira*'daki şu ifadesi de oldukça manidardır: "Araplar içkiye karıştırılan zencefili severlerdi. Allah da onların bildikleri ve beğendikleri bir şeyle kendilerine hitap ederek adeta şöyle demek istedi: Eğer iman ederseniz dünyada sevdiğiniz bu şeyin aynısı size ahirette de verilecektir."[63] Kurtubî, tefsirin-

60 Yûsuf el-Karadâvî, *el-Helâl ve'l-Harâm fi'l-islâm*, Beyrut 1994, s. 69-70.
61 76. İnsân, 17.
62 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXX. 250.
63 Kurtubî, *et-Tezkira*, s. 587.

de de şunları söylemiştir: "Araplar, güzel kokusundan ötürü zencefil katılmış içki içmeyi severlerdi. Çünkü bu madde, dilde acımsı bir tat bırakır, yemeğin hazmını kolaylaştırırdı. Bu yüzden cennet nimetleri onlara, en güzel nimet olarak telakki ettikleri şeylerle özendirildi.[64]

(iv) Cennette Müzik ve Eğlence

Kur'an'da yer almamakla birlikte, bazı hadis rivayetlerinde ve tefsirlerde cennet hayatına özgü etkinliklerden birinin müzik ve eğlence olduğu belirtilmiştir. İlgili rivayetlerdeki kayıtlara göre, bazı insanların daha dünyada iken özleminden hasta olup öldükleri hûriler,[65] cennette erkeklerin cinsel ihtiyaçlarını karşılamanın yanında koro halinde şarkılar söylemek suretiyle eşlerini eğlendireceklerdir. Bazı müfessirler, "iman edip güzel davranışlarda bulunanlar cennette lezzet ve sevince mazhar kılınacaktır"[66] mealindeki ayette geçen "sevince mazhar kılınma" ifadesini cennet ehlinin şarkılar dinlemesi şeklinde yorumlamış; bazı hadisçiler ise cennet hûrilerinin koro halinde şarkı söyleyeceklerine dair hadisler nakletmişlerdir.[67] Kaynaklarda az çok değişiklik arzetmekle birlikte hûrilerin söyledikleri şarkının güftesi şu sözlerden oluşmaktadır: "Biz sonsuza kadar yaşayan ve yıpranmayan körpeler, küsmek bilmez sevgilileriz. Biz ve eşlerimiz çok mutluyuz."[68]

Tarihsel veriler, eğlence ve içkili işret âlemlerinin, câhiliye dönemi Arabının vazgeçilmezleri arasında yer aldığını göstermektedir. Bu konuyla ilgili olarak *Hadis'te Folklor ve Eğlence* adlı çalışmada şu bilgiler aktarılmıştır: "Câhiliye dönemi eğlencelerinde mûsikînin, şarkı söyleyen kaynelerin önemli bir yeri vardır... Araplar genel olarak müzik dinlerlerdi. Şarkıcılar genellikle cariyelerden oluşurdu... Câhiliye döneminde en önemli eğlendirici olarak görülen kaynelere büyük değer atfedilmiş, sefahate düşen insanlar içki meclislerinde onlara para saçmayı bir gurur vesilesi saymışlardır."[69]

64 Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX. 92.
65 İbn Kayyım, *Hâdi'l-ervâh*, s. 191-192.
66 30. Rûm, 15.
67 Tirmizî, "Sıfatü'l-Cenne" 24.
68 İbn Hanbel, I. 156.
69 Nebi Bozkurt, *Hadis'te Folklor ve Eğlence*, İstanbul 1997, s. 39-42.

Böylesi bir kültürel çevrede doğup büyümüş insanlara cennetteki hûrilerin konser vereceklerini, bu suretle eşlerini eğlendireceklerini söylemekten daha doğal bir şey olmasa gerektir. İşte bundandır ki, Tirmizî'nin naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber'in şöyle dediği bildirilmiştir: "Cennette bir huri korosu vardır. Bu koro yüksek sesle [şarkı] söyler. İnsanlar onların söyledikleri kadar güzel bir şarkı dinlememişlerdir. Onlar, "Biz ebedî tazeleriz..." sözleriyle başlayan şarkılar söyleyeceklerdir.[70]

Muhtelif varyantlarıyla nakledilen bu rivayetteki hûrilerin müzik dinletisine 56. Vâkı'a suresindeki, "Onların çevrelerinde, (hizmet için) ölümsüz gençler dolaşır; mâîn çeşmesinden doldurulmuş testiler, ibrikler ve kadehlerle. Bu şaraptan ne başları ağrır ve ne de akılları gider. (Onlara) beğendikleri meyveler; canlarının çektiği kuş etleri; saklı inciler gibi, iri gözlü hûriler...[71] şeklindeki tasvirleri eklediğimizde, ortaya çıkan kompozisyonun Arapların öteden beri aşina oldukları eğlence formunu yansıttığı hemen fark edilecektir.

(v) Cennetteki Takılar ve Giysiler

Kur'an'ın beyanına göre cennetlikler, Adn cennetlerinde tahtlar üzerine kurulacak orada altın bileziklerle bezenecekler; ince ve kalın dibâdan yeşil elbiseler giyeceklerdir.[72] 22. Hacc suresi 23. ayette, "Muhakkak ki Allah, iman edip iyi işler yapanları, zemininden ırmaklar akan cennetlere kabul eder. Bunlar o cennetlerde altın bilezikler ve inciler takınırlar. Orada giyecekleri ise ipektir" denilmiştir. Yine 35. Fâtır suresi 33 ayette, "(Onların mükâfatı), içine girecekleri Adn cennetleridir. Orada altın bilezikler ve incilerle süslenirler. Orada giyecekleri elbiseleri de ipektir" denilmiş; 76. İnsan suresi 21 ayette ise, "*Üzerlerinde ye-*

70 Tirmizî, "Cennet" 24. Bu konuyla ilgili başka rivayetler de mevcuttur: "Cennetteki her erkek, dört bin bakire, sekiz bin dul ve yüz huri ile evlenir. Bunlar her yedi günde bir araya gelirler ve insanoğlunun bir benzerini duymadığı güzellikte bir sesle "Biz eskimeyen ebedî tazeleriz... diye şarkılar söylerler." Ebû Nuaym, *Sıfatu'l-cenne*, s. 280; İbn Kayyim, *Hâdi'l-ervâh*, s. 204. "Hûriler eşlerini cennetin kapısında karşılayıp 'ne zamandır gözlerimiz yollarda kaldı derler' ve muhteşem sesleriyle 'Biz hoşnutlarız; hiç kızmayız...' diye şarkı söylerler." İbn Kayyım, *Hâdi'l-ervâh*, s. 205; İbn Kesîr, *Sıfatu'l-cenne*, s. 112-113.

71 56. Vâkı'a, 17-23.

72 18.Kehf, 21.

şil ipekten ince ve kalın elbiseler vardır; gümüş bilezikler takınmışlardır" mealinde bir ifadeye yer verilmiştir.[73]

Bu ayetlerde mü'minlerin cennette altın, gümüş ve ince bilezikler takıp ipek elbiseler giyeceklerinin bildirilmesi, kesinlikle nüzul ortamındaki zenginlik ve saltanat telakkisiyle ilgilidir. Müfessir İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) bu konuyla ilgili olarak, "Krallar dünyada kollarına bilezikler/künyeler; başlarına taçlar taktıkları için, Allah da bunları cennet ehline verdi."[74] şeklinde bir tespitte bulunmuştur. Diğer taraftan, Mevdûdî'nin, "Bu çeşit mücevherâtı kadınlar takınır. Burada erkekler için de aynı şeyin söylenmesi ne anlama gelir?" sorusunu, "Eskiden krallar ve reisler ellerine, boyunlarına ve taçlarına çeşitli mücevherler takarlardı"[75] şeklinde cevaplaması da yine bu tarihsel olgunun bir ifadesidir.

İbnü'l-Cevzî ve Mevdûdî'nin bu tesbitlerinden hareketle, söz konusu takılar ve giysilerin, o dönemde zenginlik, şatafat ve saltanatı simgeleyen ve fakir insanların hayallerini süsleyen maddî değerleri temsil ettiğini rahatlıkla söylemek mümkündür. Bugün açısından bakıldığında ise, Müslüman toplumlarda -en azından günümüz Türk toplumunda- erkeklerin, sıra dışı eğilimleri olan bazı gençler dışında kollarına bilezik, başlarına taç takma gibi bir zevk, adet ve alışkanlıklarının bulunmadığı aşikardır. Ancak bazı müfessirler, bu tasvirlerin tarihsel yönünü göz ardı ettikleri için konuyu izah etmekte güçlük çekmişlerdir. Sözgelimi, M. Hamdi Yazır, "Erkekler hakkında bu tarz süslenme nasıl memduh olabilir?" şeklinde son derece anlamlı bir soru sormuş; ancak bu soruyu cevaplarken geleneksel anlayışı esas aldığı için, ister istemez, "Bilezikler, cennet ehlinin bu dünyada elleriyle yapıp ettikleri salih amellerin timsali olan mükafattır" tarzında birtakım gnostik mülahazalarda bulunmak zorunda kalmıştır.[76]

73 Cennetteki takı ve süslerin hadislerdeki ayrıntılı tasvirleri için bkz. İbn Kesîr, *Sıfatu'l-cenne*, s. 94-99.

74 İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, V. 137. Kurtubî bu görüşü 22. Hacc 23. ayetin tefsirinde tekrarlamaktadır. Kurtubî, *el-Câmi'*, XII. 20.

75 Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, VI. 518-9.

76 Yazır, *Hak Dini*, VIII. 5509.

Kur'an'daki bütün bu yerel ve tarihsel karakterli cennet tasvirlerinin yanı sıra sıhhati tartışmalı bazı hadislerde yine nüzul dönemindeki Arapların fantezilerini dile getiren daha başka cennet nimetlerinden de bahsedilmiştir. Sözgelimi, cennette, kırmızı yakuttan yaratılmış, kanatları olan ve idrar yapıp sağa sola pislemeyen atlar,[77] develer,[78] Horasan devesi büyüklüğünde kuşlar,[79] hatta koyunlar ve keçiler vardır.[80] Yine misk tepeleri üzerinde bulunan, meltem rüzgarlarıyla etrafa güzel kokuların yayıldığı ve cennet ehlinin güzelliklerine güzellik katarak geri döndükleri Cuma çarşıları mevcuttur.[81] Ayrıca orada ekime elverişli araziler de bulunmaktadır.[82]

Cennette at, deve vb. hayvanların bulunduğunu ve orada ziraat yapılacağını bildiren rivayetlerin, genellikle bedevîlerin, "cennette şu da var mı?" şeklindeki sorularına cevap sadedinde serdedilmiş olması, hadislerdeki ayrıntılı tasvirlerin de tamamen yerel nitelikli olduklarını işaretlemektedir.

Kur'an'ın Her Döneme Hitap Eden Cennet Tasvirleri

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kur'an'da, yerel ve tarihsel karakterli cennet tasvirlerinin yanında her çağa hitap eden tasvirler de mevcuttur. Nitekim bir ayette cennet, "Allah mü'min erkeklerle mü'min kadınlara içlerinde ebedî kalacakları, zeminlerinden ırmaklar akan cennetler, adn bahçelerinde güzel meskenler vaad etti. Allah rızası ise hepsinden daha üstündür. İşte en büyük saadet de budur"[83] şeklinde anlatılmıştır. Buna göre, en büyük mutluluk Allah'ın rızasıdır. Hiç şüphe yok ki Yûnus da, "Cennet cennet dedükleri bir ev ile birkaç hûri - İsteyene virgil anı bana seni gerek seni" sözüyle bu gerçeğe vurgu yapmış-

77 Ebû Nuaym, *Sıfatu'l-cenne*, III. 272-277; İbn Kayyım, *Hâdi'l-ervâh*, s. 207-209; Kurtubî, *et-Tezkira*, s. 564-565.

78 Bir rivayette, Allah yolunda dişi devesini vakfeden kişiye kıyamette yedi yüz deve verileceği kaydedilmiştir. Bkz. Müslim, "İmâre" 33; Kurtubî, *et-Tezkira*, s. 564-565.

79 Kurtubî, *et-Tezkira*, s. 564.

80 Kurtubî, *et-Tezkira*, s. 566.

81 Müslim, "Cennet" 13. Cennetteki Cuma çarşısı için ayrıca bkz. Ebû Nuaym, *Sıfatu'l-cenne*, III, 262; İbn Kayyim, *Hâdi'l-ervâh*, s. 213.

82 Buhârî, "Tevhid" 38; Kurtubî, *et-Tezkira*, s. 533; İbn Kayyım, *Hâdi'l-ervâh*, s. 144-145.

83 9. Tevbe, 72.

tır. Ne var ki, Kur'an'daki her ifade birimine tarih-üstü içerikler yükleyen geleneksel anlayış bu sözün delaletine tahammül edememiştir. Mesela Osmanlı Şeyhülislâmı Ebüssuûd Efendi, "Cennet hakkında dedikleri kelime-i şenîa küfr-i sarihtir; katilleri mübahtır"[84] şeklindeki fetvasıyla Yûnus'un bu beytini okuyanları kâfir addederek kanlarının helal olduğunu ilan etmiştir.

Bu kısa mülahazadan sonra tekrar asıl konumuza dönecek olursak, cennet, 43. Zuhruf suresi 71. ayette de, "Gönüllerin özleyeceği, gözlerin hoşlanacağı her şey orada mevcuttur..."[85] şeklinde tarif edilmiştir. İbnü'l-Cevzî'nin ifadesiyle[86] Allah cennetteki nimetleri bu iki vasıf altında hülasa etmiştir: Birincisi, canların çektiği; ikincisi de gözün görmekten hoşlandığı her şey... Bu nitelemenin bir başka varyantı, 41. Fussilet suresi 30-2. ayetlerde meleklerin dilinden şöyle aktarılmıştır: "Biz dünya hayatında da âhiret hayatında da sizin dostlarınızız. Canlarınız ne isterse, gönlünüz ne dilerse burada sizin için hazırdır. Bütün bunlar, bağışlayıcı ve esirgeyici Allah'ın bir ikramıdır." 32. Secde suresinde ise, "Yaptıklarına karşılık olarak, onlar için ne mutluluklar saklandığını bilemezler"[87] şeklinde bir beyanda bulunulmuştur. Kutsî hadis olarak değerlendirilen bir rivayette de şöyle denilmiştir: "Ben sâlih kullarım için hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın duymadığı ve hiçbir insan zihninin tasavvur edemeyeceği mutluluklar hazırladım."[88]

Bütün bu Kur'ânî ve nebevî beyanlardan ortaya çıkan sonuç şudur: Cennet, aklın kuşatması mümkün olmayan bir sonsuz mutluluk yurdudur. Tabiri caizse cennet mü'minlerin nirvanasıdır. Bu nirvana ise son kertede Allah'ın rızasıdır. İşte cennetin tarih-üstü olan ve her çağa hitap eden yönü de budur. Ancak bundan, gnostik öğretilerdeki, insan nefsinin şu an içinde bulunduğu süflî âlemden aslî mekanı olan ulvî âleme yükselişinde

84 Bkz. Ertuğrul Düzdağ, *Ebu's-Suûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1983, s. 87.

85 43. Zuhruf, 71.

86 İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, VII. 328.

87 32. Secde, 17.

88 Buhârî, "Tefsir" 32/1; Müslim, "Cennet" 2-5. Bu Hadisin değişik varyantları için ayrıca bkz. Ebû Nuaym, *Sıfatu'l-cenne*, I. 152-159.

ifadesini bulan salt soyut manevî hazlardan ibaret bir yaşantı formunu sembolize eden bir cennetten söz ettiğimiz şeklinde bir sonuç çıkarılmamalıdır. Bilakis, Kur'an'ın tasvirlerinden de açıkça anlaşıldığı gibi, cennette cismânî hazlardan ve maddî nimetlerden istifadeye mebni bir yaşamın olacağı aşikar gözükmektedir. Mamafih, bu hazlar ve nimetler, Kur'an'ın örnekledikleriyle sınırlı değildir. Zira, başından beri tekrar tekrar vurgulandığı üzere, Kur'an'ın özellikle Mekkî surelerde betimlediği cennet, tamamen nüzul sürecindeki ilk muhatapların zevklerine göre dizayn edilmiştir. Buna karşın, cenneti, arzulanan her şeye sahip olunan bir yer şeklinde betimleyen ayetler çerçevesinde düşündüğümüzde, bunun, zirvesinde Allah'ın rıza ve hoşnutluğunun yer aldığı sonsuz nimetlere mahal teşkil eden bir ebedî mutluluk yurdu olduğunu rahatlıkla söylememiz mümkündür.

Mamafih, müslümanların zihinlerindeki egemen tasavvurun, Kur'an'daki her lafzın her çağa hitap ettiği şeklindeki bir ön kabul üzerine bina edilmiş olmasından dolayı, söz konusu tikel cennet tasvirlerinin aslında yerel ve tarihsel tasvirler olduğunu söylemenin, geleneksel anlayış nezdinde hiçbir şekilde hüsn-i kabul görmeyeceği aşikardır. Bizce bu durum, hem hesabı verilmemiş bir evrensellik söyleminin, hem de anakronik bir Kur'an tasavvurunun mukadder sonucudur.

Söz konusu tasavvurun modern dönemdeki en çarpıcı örneklerinden biri, Kur'an'ı anlama ve yorumlama konusunda geleneksel anlayışlardan oldukça farklı bir bakış açısı geliştiren M. Esed'in cennet yorumlarında kendisini göstermektedir. Nüzul döneminin dilsel ve kültürel kodlarının bilinmesini, Kur'an'ın sağlıklı şekilde anlaşılması bağlamında olmazsa olmaz bir şart olarak gören Esed, geleneksel evrensellik telakkisinin bir tezahürü olarak, Kur'an'daki ayrıntılı cennet tasvirlerinin doğrudan doğruya nüzul dönemine özgü Arap aklına ve zevkine hitap ettiğini maalesef atlamıştır. Bu çerçevede, cennetin güzelliklerinin sembolik ve mecâzî anlamlar ifade ettiğini belirten Esed,[89] bu

89 Örnek olarak bkz. Esed, *Kur'an Mesajı*, II. 520 (34. not), 913 (20. ve 21. Not), III. 931 (46. not), 1100, (22., 24., 26., 27, 29. notlar), 1104-1105 (6., 8., 15. notlar), 1264, (3. not).

konuda zaman zaman, cennetteki bir pınarın özel ismi olan *selsebîl*[90] kelimesini ikiye bölerek "yolu sor/ara", yani "yararlı işler yapmak suretiyle cennete giden yolu ara"[91] tarzında, İsmâilîler'in bâtınî te'villerini anımsatan son derece zorlama yorumlar üretmiştir.

Sonuç ve Değerlendirme

Kur'an'da tasvir edilen cennet nimetlerinin sembolik anlamlar taşıdığını, dolayısıyla Allah'ın vahyin ilk muhataplarını -hâşâ- kandırdığını varsayan bu yorum anlayışının arka planında, söz konusu evrensellik telakkisinin yanı sıra özellikle müsteşriklerin Kur'an'daki cennet tasvirlerine yönelik birtakım eleştirilerde bulunmuş olmalarından kaynaklanan bir savunma refleksinden veya ilgili tasvirlerde cennet nimetlerinin nüzul dönemindeki Arapların zevk ve beğenilerini yansıtan objelerden seçilmesi ve bu objelerin sıradanlaştırılarak yorumlanmasından, bilhassa cinselliğe ilişkin bölümlere rivayetler aracılığıyla birtakım çirkin motifler eklenmesinden neşet eden bir rahatsızlık ya da tatminsizlik duygusunun varlığından söz etmek mümkündür.[92] Ancak, sebep her ne olursa olsun, Esed'in bu sembolik cennet yorumunda çok önemli bir gerçek göz ardı edilmiştir. Bu önemli gerçek şudur: Kur'an ilk defa miladî yedinci yüzyılın Arabistan Yarımadası'nda yaşayan bir Arap kabilesine (Kureyş) Arapça olarak hitap etmiş ve bu hitaba form kazandıran kelimelerin hemen hepsini bu kabilenin lügatçesinden seçmiştir.

90 76. İnsan, 18.

91 Esed, *Kur'an Mesajı*, III. 1218 (17. not).

92 Bu türden bir tatminsizlik, geçmişte sûfiler tarafından da dolaylı şekilde dile getirilmiştir. Bu bağlamda, cenneti avâmın ve havâsın cenneti olmak üzere iki kısma ayıran Gazzâlî şunları söylemiştir: (...) Arif, kendisine ma'rifet cennetinin sekiz kapısı aralanınca orada kalır ve asla ahmakların cennetine dönüp bakmaz. Gerçekte, cennet ehlinin çoğu ahmaktır. İlliyyûn ise, hadiste de zikredildiği gibi, akıl sahibi kimselere mahsustur. (...) Senin bildiğin cennet, cisimlerden yaratılmıştır. Bu yüzden, ne kadar geniş olursa olsun mutlaka bir sonu vardır. Zira, mümkün [varlıklar] içerisinde hiçbir sonsuz varlık yoktur ve olması da muhaldir. Sen daha üstün olanı verip daha aşağı olanı almaktan sakın. Aksi takdirde, her ne kadar cennet ehlinden olsan da ahmaklar grubuna dahil olursun. Nitekim Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Cennet ehlinin çoğu ahmaktır. İlliyyûn ise, akıl sahiplerine aittir." Bkz. Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *Cevâhiru'l-kur'ân*, Beyrut 1981, s. 43-44, 49.

KUR'AN'DA UHREVİ AZAP FİGÜRLERİ*

Kur'an'ın Cehennem ve Azap Terminolojisi

Kur'an'da, inanmadıkları halde inanmış görüntüsü veren münafıklar başta olmak üzere Allah'ın varlığını ve birliğini tanımamakta ısrar eden nankörlerin (kâfirler), O'nu kasten yanlış tanıma ve tanımlamayı tercih eden sapkınların, ilâhî buyrukları kasd-ı mahsusla tersinden anlayıp yorumlayan tüm zalim, müstekbir ve mücrimlerin uhrevî barınağı olarak tanımlanan 'cehennem' (cihinnâm) kelimesinin etimolojik kökeni tartışmalıdır. Bazı Arap dilcileri cehennemin 'derin kuyu' anlamına gelen Arapça kökenli bir kelime olduğunu ileri sürmüşlerse de çoğunluk bunun İbranca *ge-hinnom* (Hinnom vadisi) kelimesinin Arapçalaştırılmış (muarreb) formu olduğu tezini savunmuştur.[1] Neredeliği ve şu an mevcut olup olmadığı gibi konular hakkında kesin yargıda bulunmak imkansız olmakla birlikte, Kur'an ve hadislerdeki tasvirler dikkate alındığında, cehennemi, nicellik ve nitelliği meçhul iniş basamaklarından (derekât) oluşan bir uçurum veya kör kuyuya benzetmek mümkündür.

Kur'an'ın yetmiş yedi ayetinde geçen cehennem kelimesi, elli ikisi Mekkî, yirmi altısı Medenî sureler içinde yer alan bu ayetlerin tümünde herhangi bir sözlük anlamı taşımaktan ziyade azabı hak edenlerin iskan mahalli (*mesvâ-me'vâ*) olarak tasvir edilmiştir.[2] Kur'an'da *dâru'l-bevâr* (helak yurdu)[3] ve *sûü'd-dâr* (kötü yurt)[4] gibi terkiplerle de nitelenen cehennem için, ayrıca

* Bu yazı, *İslâmiyât* dergisinin V/1. sayısında (Ocak-Mart 2002) aynı başlıkla yayımlanan makalenin gözden geçirilmiş ve kısmen yeniden düzenlenmiş formudur.

1 İbn Manzur, *Lisânü'l-'arab*, I. 715. Kelimenin Farsça kökenli olduğu da söylenmiştir. Bkz. Suyuti, *el-İtkân*, I. 181.

2 Mesela bkz. 3. Âl-i İmrân, 162, 197; 4. Nisâ, 121; 9. Tevbe, 73, 95; 16. Nahl, 29; 29. Ankebut, 68; 39. Zümer, 39, 60; 40. Mü'min, 76.

3 14. İbrâhîm, 28.

4 13. Ra'd, 25; 40. Mü'min, 52.

bi'se'l-karâr (ne kötü karargah!), *bi'se'l-mihâd* (ne kötü bir yatak!), *bi'se'l-masîr* (ne kötü bir dönüş yeri!) gibi terhib ve tahvif ifade eden ünlemler de kullanılmıştır.[5]

Cehennemle ilgili ayetlerde geçen isim ve sıfatların kahir ekseriyeti, ateş ve bu ateşin yakıcılığını ifade etmektedir. Örneğin, 'duyu ya da gözle algılanan alevli ateş' diye tanımlanan 'nâr' kelimesi[6] yüz küsur ayette yer almakta ve bu ayetlerin büyük bir kısmında 'cehennem ateşi' manâsı taşımaktadır. Cehennemdeki en yaygın azabın ateşle olacağını işaretleyen nâr kelimesinden ayrı olarak, seci (uyak) sağlama maksadıyla genellikle ayetlerin sonlarında anılan *hâviye, hutame, saîr, cahîm* vb. benzek/öyküntü (nezâir) veya eşanlamlılık özelliğine sahip kelimeler de bazı nüanslarla birlikte, bu ateşin yakıcılığını nitelemektedir.

İslâm âlimleri, cehennemin yedi kapısı olduğunu bildiren 15. Hicr Suresi 44. ayetten mülhem bir varsayıma istinaden ahiret hayatındaki ateş azabının yedi derekesi (tabaka) olduğunu düşünmüşlerdir. Genellikle *zühd ve rekâik* kitaplarında rastlanan ve hakkında hiçbir sahih hadis bulunmayan yedili tasniflerden[7] birine göre cehennemdeki azap derekeleri, en hafiften şiddetliye doğru cehennem, lezâ, hutame, saîr, sakar, cahîm ve hâviye şeklinde sıralanmıştır.[8]

Eş'arî kelamcısı Hâlîmî'nin (ö. 403/1012) kanaatine göre cehennem genel bir isimdir. Diğer isimler ise, mücrimlerin işledikleri günahların derecesine göre düzenlenmiş çeşitli azap tabakalarına işaret etmektedir.[9] İslâm alimleri bu ve benzeri varsayımlara dayanarak yaptıkları sıralamaya[10] koşut olarak cehennemin yedi derekesinde kimlerin iskan edileceklerini de belirlemişlerdir. Dahhâk'ın (ö. 105/723) düzenlediği belirtilen bir listede yedi derekenin sakinleri yukarıdan aşağıya doğru şöyle sıralan-

5 Bkz. Abdülbâkî, *Mu'cemü'l-müfehres*, "cehennem" md.
6 Bkz. Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 775.
7 Kurtubî, *et-Tezkira*, s. 444.
8 Azap tabakalarının anlam içerikleri hakkında bkz. Kurtubî, *Tezkira*, s. 448-449; Bekir Topaloğlu, "Cehennem", *DİA*, İstanbul 1993, VII. 227.
9 Ebu Abdillah Hüseyin b. Hasen el-Halîmî, *el-Minhâc fî şuabi'l-îmân*, nşr. H. Muhammed Fûde, Beyrut 1979, I. 472.
10 Beyhakî daha değişik bir sıralamayı munkatı bir hadise dayandırmıştır. Bkz. Beyhakî, *Kitâbü'l-ba's*, s. 255.

mıştır: Asi mü'minler, Hıristiyanlar, Yahudiler, Sâbiiler, Mecusiler, Arap müşrikler ve münafıklar.[11]

*Azab*a (azâb) gelince; Arapça'da terk etmek, vazgeçmek, kaçınmak, engellemek gibi manâlara gelen *azb* kökünden türetilmiş bir isim olan bu kelimenin semantik örgüsünde 'şiddetli acı verme,[12] işkence ve eziyet[13] gibi anlamlar mevcuttur. *Ricz, be's, nekâl* ve *ikâb* gibi kelimelerle de anlam ilişkisi olan 'azap', Kur'an'da türevleriyle birlikte 490 defa geçer ve genellikle ilâhî emirlere karşı gelenlere verilen cezanın adını ifade eder. Ancak, kelimenin zaman içinde anlamı genişlemiş ve suçluyu, işlemiş olduğu suçu yinelemekten alıkoyacak nitelikteki bir cezanın yanı sıra insanı ezen her türlü acı ve keder de azap diye tesmiye olunmuştur.[14]

Kur'an'ın inkarcılara ve cehenneme girmeye hak kazanan sair mücrimlere yönelik tehditlerinde genellikle yakıcı (harîk), acıklı (elîm), alçaltıcı (mühîn), büyük (azîm), şiddetli (şedîdeşed), sürekli (mukîm-ebkâ) ve uzun süreli (huld-ebed) gibi vasıflarla tavsif edilen azap kelimesinin kökünde 'tatlılık' anlamı da mevcuttur. Ancak bu anlam, şeker katkılı tatlılıktan (halâvet) farklı olup özellikle içilen suyun tatlılığını (*el-mâü'l-azb*) ifade etmek için kullanılır. Ebü'l-Bekâ'nın (ö. 1095/1684) izahına göre, insana zor gelen ve onu hedefine ulaşmaktan alıkoyan her şey azaptır. Binaenaleyh, susuzluktan alıkoyduğu için, tatlı su da *el-mâü'l-azb* diye tesmiye edilmiştir.[15]

Kur'an'da Azap Tasvirleri

Kur'an'daki tasvirlerden anlaşıldığına göre uhrevi azap salt ateşten ibaret olmayacak; azap görenler ise Hişâm b. Hakem (ö.

11 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XIX. 190; Kurtubî, *Tezkira*, s. 444-445.
12 Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 490; İbn Manzur, *Lisânü'l-'arab*, IV. 2852-2853.
13 Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1304, I. 374.
14 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 164-165.
15 Ebü'l-Bekâ Eyyub b. Musa el-Kefevî, *el-Küllîyyât*, Beyrut 1993, s. 598. Dile ve beyana dayalı bu açıklama esas alındığında, cehennemdekilerin azabının sözüm ona tadına doyulmayacağını iddia eden meşhur sufi Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) bu iddiasını kabul etmek mümkün değildir. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşleri için bkz. Bkz. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*, Beyrut trz., s. 94.

179/795), Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/850 [?]) ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin iddia ettikleri gibi ateşe bağışıklık kazanmanın neticesinde sükun bulup rutinleşen bir yaşantı sürmeyeceklerdir.[16] Aksine azap her dem tazelenip arttırılacak ve ehl-i cehennem bu azabı bütün şiddetiyle hissedecektir. O kadar ki, Allah'ın ayetlerini inkar edenler ateşe sokulduklarında, derileri ateşte pişip acıyı hissetmez hâle gelince yanmanın acısını yeniden tatmaları için onlara yeni bir ten-beden elbisesi giydirilecek; yakıtı insan ve taşlardan (putlar) ibaret olan cehennem ise kıyameti inkar edenleri uzaktan görünce öfkelenecek (teğayyuz), kükreyecek (zefîr), hatta öfkesinden çatlama noktasına gelecek ve yüksek ısısını kaybetmeye yüz tuttuğunda yeniden körüklenecektir. Böylece o, saray gibi kocaman kıvılcımlar saçacak, her kıvılcımın büyüklüğü, rengi kirli sarıya çalan siyah deve kadar olacaktır.[17] İnkarcılar kafileler hâlinde azap mahalline götürülürken yüzüstü süründürülecek, perçemlerinden ve ayaklarından yakalanıp derdest edildikten sonra elleri boynuna bağlı bir vaziyette, tıpkı yukarıdan aşağıya fırlatılan bir eşya misali yüzüstü cehennemin tâ ortasına atılacaklardır (ilkâ).[18]

Hesap gününde kendisine yöneltilen, "Doldun mu?" sorusuna, "Daha var mı?" diye karşılık verecek olan cehennemin duvarları (sürâdik) zâlimleri çepeçevre kuşatacak ve onlar sıkışıp kaldıkları bu son derece dar mekanda yok olmayı (subûr) isteyeceklerdir. Ancak onların bu isteklerine, "Bugün bir kere yok olmayı istemek yetmez; çok isterseniz belki yok olursunuz (!)" mealinde ironik bir karşılık verilecektir. Mücrimler, cehennemin bekçilerine, "Rabbinize söyleyin bir gün olsun azabımızı hafifletsin" diye yalvaracak, bekçiler bu isteği, "Boşuna yalvarmayın" diye geri çevirmelerinin ardından, "Hele bu azabın tadına bir ba-

16 Bu iddialar hakkında bkz. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usulü'd-dîn*, nşr. H. Peter Linss, Kahire 1963, s. 166; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Mısır 1950, IV. 192; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Futuhâtu'l-mekkiyye*, nşr. O. Yahya, İ. Medkûr, Kahire 1972, III. 96-99; IV. 173-175, 402-403; V, 84-85.

17 4. Nisa, 56; 2. Bakara, 24; 25. Furkan, 12; 17. İsrâ, 97; 27. Neml, 90; 50. Kâf, 24; 67. Mülk, 8.; 77. Mürselât, 32-33.

18 39. Zümer, 71; 25. Furkân, 33; 54. Kamer, 48; 55. Rahmân, 44; 69. Hâkkâ, 30-32; 44. Duhân, 47-50.

kın! Bundan sonraki işimiz, sadece azabınızı arttırmak olacak" diyeceklerdir. Her taraftan ölüm yağmasına rağmen bir türlü ölemeyecek olan mücrimler dayanılmaz acı ve ızdıraptan dolayı cehennemden çıkmaya çalışacaklar; ancak her defasında geriye döndürülecek ve yüreklere işleyen ateşten sütunlara bağlanarak cehennemin kapıları üzerlerine kapanacaktır.[19]

Dünya hayatında altın ve gümüşü biriktirip Allah yolunda harcamaktan istinkaf eden mal ve kapital tutkunlarına daha özel bir azap uygulanacaktır. Cehennem görevlileri altın ve gümüş sikkeleri ateşte kızdırdıktan sonra, bir yandan onların alınlarını ve vücutlarının göğüs ve sırt bölgelerini dağlayacak, bir yandan da, "Buyurun! İşte bu kendiniz için biriktirmiş olduğunuz servet! Habire biriktirdiğiniz servetin tadına şimdi bir bakın!"[20] diyeceklerdir. Öte yandan cehennem sakinlerine ateşten elbiseler biçilecek, üstlerinden kaynar sular dökülecek ve bu su onların derilerini ve iç organlarını eritecektir. Katrandan gömlekler giydirilecek olan kafirlerin yüzlerini alev saracaktır. Alevli ateş onların derilerini yakıp kavuracak ve kafa derilerini sıyırıp alacaktır.[21] Mücrimlere ateşte yakmanın dışında kaynar sular, iğrenç yemekler, demirden topuzlar, zincirler ve boyunduruklarla da azap edilecektir. Onlar, boyunlarında demir halkalar ve zincirler olduğu hâlde sıcak suya sokulacaklar; ardından tekrar ateşte yakılacaklar ve böylece kaynar su ile ateş arasında gidip geleceklerdir. İçtikleri kaynar su onların susuzluğunu arttıracak; 'su' diye çırpındıklarında ise imdatlarına erimiş maden gibi yüzleri haşlayan bir su yetişecektir.[22] Kan ve irin katkılı bu kaynar su[23] onların bağırsaklarını paramparça edecektir. Yine bir türlü boğazdan aşağıya geçmeyecek olan bu su, insanın midesinde tıpkı maden eriyiği gibi kaynayacak olan zakkum başta olmak üzere, ne karın doyuran ve ne de besin değeri bulunan kuru diken (darî') ile kan ve irinden (gıslîn) ibaret bir yemek ziyafe-

19 50. Kâf, 30; 18. Kehf, 29; 25. Furkan, 13-14; 40. Mü'min, 49-50; 78. Nebe, 30; 22. Hac, 21-22; 104. Hümeze, 7-9; 90. Beled, 20.
20 9. Tevbe, 34-35.
21 22. Hac, 19-22; 14. İbrahim, 50; 74. Müddessir, 29; 23. Mü'minun, 104.
22 18. Kehf, 29.
23 14. İbrahîm, 16; 38. Sâd, 58.

tinin üstüne içirilecektir.[24] Kafirlerin, zâlimlerin ve uhrevî azabı hak eden diğer mücrimlerin dünya hayatında işlemiş oldukları cürümlere, ilâhî iradenin hakkâniyet ve adaletle kestiği birer fatura mesabesindeki bütün bu azaplar[25] devam ederken cennetteki mü'minler dünyada yarım kalan hesabı görmenin mutluluğu içinde cehennemliklerin hâl-i pür melâline güleceklerdir.[26]

Cehennem Tasvirlerinde Nass-Olgu Diyalektiği

Hiç şüphesiz, ateşe atılıp yakılmak istisnasız tüm insanlar için çok korkunç bir azaptır. Tabiatıyla bu tür bir azap Kur'an'ın ilk muhatapları için ne kadar ürkütücü ise, dünyanın bugünkü sakinleri için de aynı oranda ürkütücüdür. Bununla birlikte, etimolojisinde ateşle ilgili bir anlam bulunmayan cehennemin bahis konusu ayetlerin hemen tamamında 'nâr' (ateş) ile özdeşleştirilmesinde vahyin ilk muhataplarının evren tasavvurlarını

24 76. İnsan, 4; 40. Mü'min, 71-72; 55. Rahmân, 44; 47. Muhammed, 15; 78. Nebe, 25; 14. İbrâhim, 16-17; 44. Duhân, 45; 88. Gâşiye, 6-7; 69. Hâkka, 36.

25 10. Yunus, 52; 27. Neml, 90; 36. Yâsin, 54; 37. Sâffât, 39; 52. Tahrim, 7; 78. Nebe, 26.

26 83. Mutaffifin, 34. Hadislerdeki cehennem ve azap tasvirleri Kur'ânî tasvirlere nisbetle çok daha ayrıntılı, ayrıntılı olduğu kadar da abartılıdır. Bu tür tasvirlerin, somutu ve somutlaştırmayı seven Ortaçağ Arap aklı üzerinde etkili olduğu gerçeğini yadsımamakla birlikte, özellikle muteber addedilen hadis musannefâtındaki pedagojik amaçlı bazı ayrıntılı ve abartılı tasviriler, mübalağada mübalağa yapıldığı fikrini ihsas etmektedir. Örneğin, Tirmizî'nin İbn Ömer'den naklettiği bir hadisteki kayda göre cehennemde kafirin dili yaklaşık altı veya on iki kilometre uzatılacak ve insanlar onun yerde sürünen dilini çiğneyeceklerdir (Tirmizî, "Cehennem" 3). Yine Tirmizî'nin naklettiği bir rivayete göre cehennem ateşinin yakıp haşlaması neticesinde kafirin üst dudağı kafatasının yarısına kadar çekilecek, alt dudağı ise göbeğine kadar sarkacaktır. (Tirmizî, "Cehennem" 4-5). Azabın acısını daha fazla hissetmeleri için cehennemdekilerin vücutları büyütülecek ve bu işlemin sonunda kafirin dişi Uhud dağı kadar, cilt kalınlığı yetmiş arşın, azı dişi Uhud dağı gibi, pazusu Beyzâ dağı gibi, uyluğu Verkan dağı gibi olacak; ateşin üzerindeki oturak yerinin istiab alanı ise Medine ile Rebeze arasındaki mesafeye tekabül edecektir. (Tirmizî, "Cehennem" 3; İbn Mâce, "Zühd" 38; Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah el-Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*, Beyrut 1990, "Ahvâl" 84-86, IV. 637). Öte yandan cehennem ehlinin ağlamaktan göz yaşları kuruyacak, daha sonra kan ağlamaya başlayacaklardır. O kadar ağlayacaklar ki yanaklarında [tıpkı Süveyş ve Panama kanalları gibi] gemilerin rahatlıkla seyr-i sefer yapabilecekleri kan ve gözyaşı kanalları oluşacaktır. Bkz. İbn Mâce, "Zühd" 38; Hâkim, *el-Müstedrek*, "Ahvâl" 116, IV. 648; Abdullah b. Muhammed İbn Ebi'd-Dünyâ, *Sıfatu'n-nâr*, nşr. M. R. Yûsuf, Beyrut 1997, s. 131-132.

yansıtan bazı atıfların varlığını sezinlemek de olasıdır. Sahih hadis kitaplarının tümünde yer alan şu hadis, kimilerince 'epeyce protestan bir jargon' olarak değerlendirilen, hatta -daha doğrusu hâşâ- Allah'a psikanaliz uygulamakla eşdeğer kabul edilen nass-olgu diyalektiğini işaretleyen bu atıfların olgusal bağlamını somut bir şekilde ortaya koymaktadır:

> Rasûlullah (sav), "Hava çok sıcak olduğunda [öğle] namazını serin vakte tehir edin; zira sıcağın aşırı harareti cehennemin kaynamasındandır" dedi ve ardından şunları ekledi: "Cehennem, 'Ey Rabbim! Ben kendi kendimi yiyip bitirdim' diye şikayet edip Allah'tan yılda iki kez soluklanmak için izin istedi. Bunun üzerine Allah ona biri kış diğeri yaz mevsiminde olmak üzere iki kez nefes alma izni verdi. İşte [yaz mevsiminde] maruz kaldığınız en yüksek sıcaklık (semûm) ile kış mevsiminde hissettiğiniz en aşırı soğuk (zemherîr), cehennemin bu derin soluklanmasından kaynaklanır.[27]

Kâdî İyâz (ö. 544/1149), Nevevî (ö. 676/1277), Aynî (ö. 855/1451) ve Kastalânî (ö. 923/1517) gibi hadis yorumcuları bu pasajda anlatılanların mecâzi değil hakiki manâ ifade ettiğini savunmuşlardır. Burada teşbih ve istiare yoluyla şiddetli sıcağın cehennem ateşine benzediği ve onun dayanılmaz sıcağından sakınılmasına tembihte bulunulduğu şeklindeki yoruma pek sıcak bakmayan bu alimlere[28] göre Allah cehenneme hayat vermiş, böylece o şikayetini lisan-ı hâl ile değil lisân-ı makâl, yani bizzat konuşarak dile getirmiştir.[29]

Bu klasik yorumdan da anlaşılacağı üzere, ilk dönem müslümanlar aşırı derecede korktukları varlıkları, hastalıkları ve sair nesneleri gerçek manâda cehennemin bir parçası veya bu dün-

27 Bu pasajdaki metin hadisin birkaç versiyonunun derlemesidir. Bkz. Buhârî, "Mevâkît" 9, 10; "Ezan" 18; Bed'ü'l-halk" 10; Müslim, "Mesâcid" 181-184; Ebu Dâvud, "Salât" 4; Tirmizî, "Mevâkît" 5; "Cehennem" 9; Nesâî, "Mevâkît" 5; İbn Mâce, "Salât" 4; "Tıb" 19; Dârımî, "Salât" 14; İbn Hanbel, II. 229, 238, 256, 266, 285, 318, 348, 393, 462, 501; III. 9, 53, 59; IV. 250, 662; V. 155, 162, 176, 368.

28 Her iki yorum için bkz. Muhyiddîn Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-nevevî*, Beyrut trz., V. 120; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XV. 164.

29 Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed el-Kastalânî, *İrşâdu's-sârî li şerhi sahîhi'l-buhârî*, Beyrut 1990, III. 213-215; VII, 203. Bu yorumun eleştirisi için bkz. Subhi Salih, *Ölümden Sonra Diriliş*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1981, s. 85-86.

yaya yansıması olarak algılamışlardır.[30] Mesela Hz. Âişe, İbn Ömer, Râfi b. Hadîc gibi sahâbîlerden nakledilen meşhur bir hadiste, "Humma hastalığı cehennemin aşırı sıcağından bir parçadır; onu suyla serinletin"[31] denilmiş; meşhur sâhâbî Ebû Zer ise, bu hastalığın gerçek manada cehennem ateşinden bir parça olduğunu ve bu dünyaya münkirleri uyarmak, Allah dostlarını da (mukarrebûn) müjdelemek, yani onların günahlarına kefaret olmak için gönderildiğini ifade etmiştir.[32] Hadisi bu anlayış ekseninde yorumlayan İbn Hacer (ö. 852/1449) de doğal olarak hummanın cehenneme nisbet edilmesinin mecâzi değil hakiki bir manâ içerdiğini belirtmiştir.[33]

Diğer taraftan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/758), Hâkim en-Neysâbûrî (ö. 405/1014) ve Beyhakî (ö. 458/1065) gibi hadisçilerin

30 Cehennem, sıhhati tartışmalı bazı hadisler ile bilhassa sahabe ve tâbiûn alimlerine isnat edilen çeşitli rivayetlerde ise, mücrimlerin işlemiş oldukları cürümlere uygun ceza görmeleri için oluşturulmuş vadiler, kuyular, ateşten dağlar, denizler ve nehirler gibi çeşitli iskan alanlarından oluşan bir yer olarak tasvir edilmiştir. Muhayyel olmalarına rağmen bizzat gidip yerinde tecrübe edilmiş edasıyla tasvir edilen ve *gayyâ*, *esâm*, *veyl*, *felak*, *saûd* ve *akabe* gibi isimlerle anılan bu iskan alanlarının özel isimleri genellikle Kur'an'dan ödünç alınmış; hemen tamamı dağ, vadi ve kuyu gibi, Arapların yaşadıkları coğrafyanın en belirgin karakteristiklerini yansıtan birkaç unsurdan ibaret olan iç dekorları ise Ortaçağ'ın soyut kavramları algılamakta zorluk çeken efsane ve mitoloji düşkünü Arap aklı tarafından dizayn edilmiştir (Bu rivayetlerin eleştirisi için bkz. Salih, *Ölümden Sonra Diriliş*, s. 86-87). Bu konuyla ilgili en ilginç örneklerden biri 'gayyâ'dır. 19. Meryem 59. ayette seci sağlama maksadıyla 'ğay' yerine tenvinli olarak 'ğayyen' (gayyâ) şeklinde kaydedilen bu kelimenin dildeki otantik anlamı, 'kötülük'tür (şer). Zemahşerî, Araplar nezdinde her türlü kötülüğün *ğay*, her türlü iyiliğin de *reşad* kelimesiyle ifade edildiğini belirtmiştir (Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 514). Buna göre ayetteki cümle, "Onlar bilahare hayırla değil şerle karşılaşacaklardır" mealinde bir anlam ifade eder. Eğer ayette hazf olduğu düşünülürse, o takdirde cümle, "Onlar bilahare kötülük ve sapkınlığın cezasını görecekler" şeklinde bir anlam kazanır (Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, III. 339). Ancak rivayetlerde *ğayyâ* cehennemde bir kuyu, nehir veya bir vadi olarak tasvir edilmiş (Beyhakî, *el-Ba's*, s. 260) ve İslam kültüründe Kur'an'daki sahih anlamından ziyade bu rivayetlerde tasvir edilen biçimiyle somut bir mekan olarak algılanmıştır. Mesela, "Gayyâ kuyusu lisanımızda da meşhurdur" diyen merhum Elmalılı, söz konusu cümleyi, "Gayyâyı boylayacaklar" şeklinde çevirmiştir. Yazır, *Hak Dini*, V. 3310.

31 Bkz. Buhârî, "Bed'ü'l-halk" 10; "Tıb" 28; Müslim, "Selâm" 78-81; Tirmizî, "Tıb" 25; İbn Mâce, "Tıb" 191; Dârimî, "Rekâik" 55; Mâlik, "Ayn" 16; İbn Hanbel, I. 291; II. 21, 85, 134; VI. 50, 91.

32 Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, VII. 203.

33 Ebü'l-Fadl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethü'l-bârî şerhu sahîhi'l-buhârî*, Beyrut 1300, X. 146.

eserlerinde yer alan ilginç bir rivayette Hz. Peygamber'in, "Deniz cehennemdir" dediği kaydedilmiş;[34] Ebû Dâvûd'un (ö. 275/888) *es-Sünen*'in de ise Hz. Peygamber'in şöyle bir ifadesine yer verilmiştir: "Cihad, hac ve umre dışında deniz yolculuğuna çıkılmaz. Çünkü denizin altında ateş, ateşin altında deniz vardır".[35]

Bu hadisler, Kur'an'ın vahyedildiği dönemde yaşayan Arapların denizden ürktüklerini ve bu yüzden onu cehennemle özdeşleştirdiklerini göstermektedir. Klasik tefsirlerde bazı sahâbîlerin denizden ne denli korktuklarını tasvir eden daha ilginç kayıtlar da mevcuttur. Mesela Taberî (ö. 310/922), 18. Kehf suresi 29. ayetin tefsirinde Safvân b. Ya'lâ'dan şöyle bir rivayet aktarmıştır: "Babam Ya'lâ Rasûlullah'ın, "Deniz cehennemdir" sözünü aktarınca kendisine, "Deniz nasıl cehennem olur?" diye soruldu. Bunun üzerine Ya'lâ, 18. Kehf suresi 29. ayeti okudu ve ardından, "Allah'a yemin olsun ki asla denize girmeyeceğim veya yaşadığım sürece denizin bir damlası dahi bana dokunmayacak" dedi.[36]

Kıyametin kopuşuyla birlikte gerçekleşecek olan kozmik değişimi tasvir eden 52. Tur 6. ve 81. Tekvîr suresi 6. ayetlerin tefsirine iliştirilen bazı rivayetler de yine ilk nesil müslümanların denizi cehennem olarak algıladıklarını göstermektedir. Mesela 52. Tur suresi 6. ayetin tefsirinde Hz. Ali'nin, bir yahudiye "Cehennem nerededir?" diye sorduğu; yahudinin "Denizin altında" diye cevap vermesi üzerine onu tasdik edip ardından bu ayeti okuduğu kaydedilmiş;[37] yine bu ayetten hareketle cehennemin yeryüzünde olduğu ileri sürülmüştür.[38] Bu bağlamda anılması gereken bir başka ilginç rivayette ise Hz. Peygamber'in şöyle de-

34 İbn Hanbel, IV. 223.

35 Ebu Dâvud, "Cihâd" 9. Ayrıca bkz. Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, V. 237. Hâkim en-Neysâbûrî, denizin niçin cehennemle özdeşleştirildiği sorusunu, "zor ve meşakkatli olduğu için" diye cevaplamış; Münebbih b. Saîd ise buna, "deniz engin ve dalgalı olduğu için cehennem diye isimlendirilmiştir" şeklinde bir izah getirmiştir. Bkz. Hâkim, *Müstedrek*, "Ahvâl", 87, IV, 638; Âlûsi, *Rûhu'l-meânî*, XXVII. 28.

36 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XV, 239. Bu hadisin muhtelif varyantları için ayrıca bkz. İbn Hanbel, IV. 223; Hâkim, *Müstedrek*, "Ahvâl", IV. 639; Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, Beyrut trz., X. 386; Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zurkânî, *Şerhu'z-zurkânî*, Beyrut 1990, I, 57.

37 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXX. 67.

38 Beyhakî, *el-Ba's*, s. 251.

diği kaydedilmiştir: "Deniz her gece üç defa kabarıp yeryüzündeki insanları istila etmek (boğmak) için Allah'tan izin ister; ancak Allah onu engeller.[39]

Bu hadisin ilk râvisi olan Hz. Ömer, denizden ne kadar ürktüğünü hicrî XV. yılda Bahreyn ve Uman'a vali olarak atadığı Ebû'l-As'ın Tâne adasına düzenlediği seferin ardından yazdığı mektubunda şöyle dile getirmiştir:

> Ey Sakîfli! Kurtçukları/sinek kurtlarını [askerleri] bir tahta parçasının [geminin] üzerine yükleyip götürdün. Eğer denizde o askerlere bir zarar gelseydi, Allah'a yemin ederim ki mutlaka senin kabilenden aynı sayıda adamı telef ederdim (*Yâ ehâ sakîf! Hamelte dûden alâ ûdin. Ve innî ahlifu billâhi evelev usîbû le ehaztû min kavmike minhüm*).[40]

Bütün bu rivayetlerdeki kayıtlara ilaveten 17. İsrâ suresi 67. ayette, "*Denizde size bir zarar iliştiğinde Allah'ın dışında dua ve yakarışta bulunduğunuz ilahların tümü yok olup gider*" mealinde bir ifadeye yer verilmesi, muhtemelen burada anlatmaya çalıştığımız olgunun Kur'an'a yansıyan bir başka biçimidir. Esasen, Kur'an'da nüzul dönemi Araplarının genel dünya görüşlerini yansıtan daha somut göstergeler de mevcuttur. Sözgelimi, çeşitli ayetlerde, -Mekke müşriklerine Allah'ın mesajını reddetmeye yönelik ekstra bir gerekçe sunmamak için- açıkça dünyanın güneşin etrafında döndüğünü ifade etmek yerine o günkü egemen âlem anlayışına uygun olarak Allah'ın yaydıkça yaydığı düz bir yeryüzünden söz edilmiş[41] ve bu konuyla ilgili ayetler yüzyıllar sonra Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) gibi müfessirler tarafından dahi bu şekilde yorumlanmıştır.

Bu başlık altında Kur'an'daki bazı cehennem tasvirlerinin doğrudan doğruya nass-olgu diyalektiği içinde şekillendiğini belirtmekte de fayda görüyoruz. Bu tür tasvirlerin en ilginç örnek-

39 İbn Hanbel, I. 43.

40 Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî, *Futuhu'l-buldân*, Beyrut 1978, s. 420. Bu konuyla ilgili bir diğer ilginç anekdot da geniş hadis ve fıkıh bilgisinden dolayı *abâdile* arasında yer alan sahâbî Abdullah b. Amr'ın, "deniz cehennemin bir tabakasıdır" gerekçesiyle deniz suyu ile abdest alınmayacağına hükmetmiş olmasıdır. Bkz. Kurtubî, *Tezkira*, s. 456-457.

41 Watt, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, s. 17; a. mlf., *Modern Dünyada İslam Vahyi*, s. 63.

lerinden biri, cehennem muhafızlarından (zebânî) söz eden 96. Alak suresi 18. ayette yer almaktadır. Rivayete göre Ebû Cehil, Hz. Peygamber'i İbrahim'in makamında namaz kılarken rastlar ve ona, "Ey Muhammed! Ben sana bir daha burada namaz kılmayacaksın demedim miydi? mealinde bir tehdit savurunca Hz. Peygamber de ona sert bir tepki gösterir. Bunun üzerine Ebû Cehil, "Ey Muhammed! Sen beni hangi gücünle tehdit ediyorsun? Ben bu vadide en fazla yandaşı bulunan adamım" diye meydan okuyunca, Allah bu tartışmaya müdahil olur ve "O hemen gidip kendi yandaşlarını çağırsın. Biz de cehennem muhafızlarını (zebânî) çağırırız"[42] mealindeki 96. Alak suresi 17 ve 18. ayetleri vahyeder.[43]

Son ayette geçen 'zebânî' kelimesi itmek, geri püskürtmek, savuşturmak (def) gibi anlamlar içeren *zâbin*, *zebîne*, *zibniyye* veya *zibniy* kelimesinin çoğuludur. Tarihsel kökeni Adnânî Araplarına uzanan Vâil kabilesinin[44] bir kolu olduğu belirtilen Benû Zebîne oymağı ile de muhtemel bir anlam ilişkisi bulunan *zebânî* kelimesi,[45] klasik Arapça'da 'kolluk kuvvetleri' (şurât) anlamında kullanılmış; ayrıca, son derece saldırgan ve tuttuğunu koparan insanlar, Araplar tarafından 'zebânî' diye nitelendirilmiştir.[46] Nitekim Kur'an'da da cehennem bekçilerinin -Arapların bu nitelemesine uygun olarak- acımasız, güçlü, Allah'ın kendilerine buyurduğuna karşı gelmeyen ve emredildikleri işi yapan meleklerden oluştuğu ifade edilmiştir.[47]

Cehennemdeki Memsullerin Arap Yarımadası'ndaki Meselleri

İbn Kuteybe (ö. 276/889), Kur'an'da cehennemliklerin yiyecekleri arasında sayılan *darî'* (88. Gâşiye 6) kelimesine yönelik izahlarını şu cümleyle noktalamıştır: "Allah bize kendi katındaki gaybiyâtı, bu dünyada algıladığımız nesneler üzerinden anlat-

42 96. Alak, 17-18.
43 Rivayet için bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXX, 256; Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 86.
44 Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemu kabâili'l-arab*, Beyrut 1978, III. 1243.
45 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'arab*, III. 1810.
46 Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 85.
47 66. Tahrîm, 6.

maktadır. [Ancak] isimler aynı, manâlar farklıdır (*İnnemâ dellena'l-lâhû subhâneh ale'l-gâib indeh bi'l-hâzır indenâ. Fe'l-esmâu müttefikatü'd-delâle ve'l-meânî muhtelife*).[48]

Evet, manâ ve mahiyet farklıdır; ancak *kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhid* yoluyla cehennemdeki azap hakkında bir fikir edinmek de mümkündür. Zira, cehennem ve azap tasvirlerinde kullanılan bazı motifler, nesneler dünyasından seçilmiştir. Bunların öz nitelikleri (memsul-numen) bizce meçhul olmakla birlikte, görüngüleri (mesel-fenomen) vahyin nazil olduğu coğrafyada mevcuttur. Örneğin, muhtelif ayetlerde cehennemdekilere *zakkum*, *darî'* ve *gıslîn*den (kanlı irin) oluşan son derece berbat bir menü sunulacağı belirtilmiştir. Bu menünün major yemeği olan *zakkum*, 37. Sâffât suresi 64-68 ve 44. Duhân suresi 43-46. ayetlerdeki tasvirlere göre cehennemin dibinde bitip yetişen bir ağaç olup tomurcukları adeta şeytanın başları gibidir. Cehennemdekiler karınlarını zakkumla doldurduktan sonra kendilerine kaynar su karıştırılmış bir içki sunulacak ve insanın karnında tıpkı maden eriyiği gibi kaynayacak olan bu yemeğin ardından tekrar çılgın ateşin ortasına döneceklerdir.

Arap dilinde yemek, yutmak ve bir şeyi nahoş şekilde yemek gibi anlamlar içeren *zakkum*un[49] bir ağaç türü olarak Araplar nezdinde bilinip bilinmediği konusu tartışmalı olmakla birlikte, klasik tefsirlerdeki kayıtlar bu ağacın Arap Yarımadası'nda veya en azından Ortadoğu muhitinde bilindiğini ifade eden görüşün daha kuvvetli olduğunu göstermektedir.

Basra dil ekolüne mensup Kutrub (ö. 206/821)'a göre *zakkum*, Sina Yarımadası'ndan Arabistan'ın batı ve güney kesimine uzanan dar bir kıyı ovası konumundaki Tihâme bölgesinde yetişen, meyvesi acı bir ağaç türüdür. A. Grohmann'ın, "Sıcak ve kurak Tihâme, dikenli fundalıklar, deve dikenleri ve tuzlu arazide yetişen otlar ile bozkır nebatları için elverişli bir arazidir"[50] şeklindeki tasviri de Kutrub'un görüşünü teyit eder niteliktedir.

48 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, nşr. S. Ahmed Sakr, Beyrut trz., s. 70; Kurtubî, *el-Câmî'*, XX. 22.

49 İbn Manzur, *Lisânü'l-'arab*, III. 1845.

50 A. Grohmann, "Tihâme", *İA*, İstanbul 1993, XII/I. 281.

Öte yandan İbnü's-Sâib el-Kelbî'ye (ö. 146/763) göre *zakkum* Mekke ile Yemen arasındaki bölgede yetişen bir ağaç olup tomurcukları *ruûsü'ş-şeyâtîn* (şeytanların başları) diye isimlendirilir. Bir başka telakkiye göre ise *zakkum* Yemen'de yetişen, *esten* veya *şeytan* diye adlandırılan çirkin görünümlü bir bitki türüdür. Bu görüşlerin dışında *zakkum*un sert, pis kokulu ve meyveleri 'şeytanların başları' diye anılan bir çöl ağacı olduğu veya öldürücü zehiri olan tüm ağaçların müştereken *zakkum* diye isimlendirildiği de ifade edilmiştir.[51]

Zakkumun tomurcuklarının şeytanlara benzetilmesine gelince; Ferrâ (ö. 207/822) ve Zeccâc'a (ö. 311/915) göre 37. Sâffât suresi 65. ayette sözü edilen şeytanlardan maksat, başlarının üzerindeki ibikleriyle son derece çirkin bir görüntüye sahip olan yılanlardır.[52] Zira, Araplar çirkin görüntüsünden dolayı yılanı bazen şeytan diye isimlendirirler[53] veya çirkin bir manzara karşısında, "Bu tıpkı *Himâta* (bir ağaç ismi) şeytanına benziyor" sözünü telaffuz ederler.[54] "Zakkumun hâsılası elem ve acıdır" diyen Zemahşerî'nin dile dayalı yorumuna göre ise, zakkum ağacındaki tomurcukların şeytanların başlarına benzetilmesinde lafzî veya manevî istiâre vardır. Binaenaleyh, zakkumun tomurcukları son derece çirkin bir görüntüye sahip oldukları için şeytanların başlarına benzetilmiştir. Çünkü şeytan insan zihninde çok kötü bir imaja sahip olup katıksız şerri ifade eder.[55]

Cehennem ehline sunulacak menüde yer alan *darî* de gerçekte bir çöl bitkisidir. 88. Gâşiye suresi 6. ayette geçen ve "ne açlığı giderir ve ne de besin değeri vardır" şeklinde tavsif edilen

51 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, VII. 62; Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, IV. 29; Kurtubî, *el-Câmi'*, XV. 58-59; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, IV. 397-398. İbn Manzûr'un *Lisânü'l-arab*'ında yer alan bir kayıtta Ebû Hanife *Ezd-i Serâtı* bir arabın zakkum ağacını şöyle tasvir ettiğini belirtmiştir: "Zakkum toz renginde (boz) bir ağaçtır. Yaprakları küçüktür. Oval yapraklarının kenar kısımlarında (müdevveretuhâ) diken yoktur. Çok keskin kokulu ve acıdır (zefira ve mürrre). Gövdesinde çok sayıda boğum (keâbir) vardır. Çok ince damarları bulunur ve arılar bu damarları masseder. Çiçeği beyaz renkte olup çiçek yapraklarının başları/uçları gerçekten çirkindir". İbn Manzur, *Lisânü'l-'arab*, III. 1846.

52 Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, IV. 398.

53 Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, IV. 29.

54 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXVI. 142.

55 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III. 342.

darî', Hicaz bölgesinde yetişen dikenli bir bitki türüdür. Kureyşliler bu bitkinin yaş olanını *şibrik*, kurusunu da *darî'* diye isimlendirmişlerdir. Son derece pis bir kokusu ve öldürücü zehiri olduğu belirtilen bu bitki yiyeceklerin en kötüsü ve en berbatı olarak nitelenmiş; bazı tefsirlerde ise bu bitkinin yeşil olanını devenin yediği, kurusuna ise hiç yaklaşmadığı kaydı düşülmüştür.[56]

Kur'an'daki azap tasvirlerinde kullanılan yerel ve tarihsel motiflerden biri de 14. İbrâhim suresi 50. ayette cehennemliklere giydirilecek olan gömlekleri niteleyen 'katran'dır (katirân). Müfessirlerin aktardıkları bilgilere göre katran, aslında *ebhel* (savin: kara ardıç) denilen ağaçtan elde edilen bir tür reçinedir. Bu reçine kaynatıldıktan sonra uyuz develere sürülür ve çok yakıcı olmasından dolayı deve uyuz illetinden kurtulur. Bazen katranın yakıcılığı hayvanın dokularına da nüfuz eder. Koyu siyah renkte ve pis kokulu olup ateşte çok çabuk yanma özelliğine sahiptir.[57]

Söz konusu tasvirlerde nüzul dönemindeki iklim yapısma yönelik atıf ve imalar içeren unsurlar da mevcuttur. Mesela 52. Tûr suresi 27. ayette *azâb-ı semûm* terkibine yer verilmiştir. Râğıb el-İsfehânî'nin, "zehir etkisi yapan bir sıcak rüzgar" diye tanımladığı *semûm*,[58] İbn Abbas'a göre öldürücüdür.[59] Ebû Ubeyde (ö. 210/825) ise *semûm* hakkında şu bilgileri vermiştir: "Semûm genellikle gündüz, bazen de gece eser. Harûr ise bunun aksine genellikle gece eser. Semûm bazen ateş ve güneşin sıcaklığından daha etkili bir yakma özelliği olan soğuk havanın yakması/alazlaması için de kullanılır. Nitekim şair şöyle demiştir: "Bugün soğuk, yakıcı soğuk bir gün; kim bugün rahatsız-tahammülsüz olursa onu ayıplamam (*elyevmü yevmün bâridün semûme - men cezia'l-yevme felâ elûme*).[60]

Bütün bu açıklamalardan anlaşılan o ki, Kur'an'da sözü edilen *azab-ı semûm*, Arabistan coğrafyasında genellikle gündüz

56 Kurtubî, *el-Câmi'*, XX. 21; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, V. 429.
57 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 384-385; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâhîhu'l-ğayb*, XIX. 148; Âlusî, *Ruhu'l-meânî*, XIII. 256.
58 Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, s. 352.
59 Kurtubî, *el-Câmi'*, X. 17.
60 Kurtubî, *el-Câmi'*, XVII. 47-48.

vakitlerinde esen ve estiği her yönden havaya kırmızı bir renk veren Semûm rüzgarının[61] uhrevî versiyonudur. Nitekim, Zemahşerî'nin, "Semûm, dokuya işleyen sıcak bir rüzgardır. Bu vasfından dolayı cehennem ateşi *semûm* diye isimlendirilmiştir"[62] şeklindeki izahı da bunu teyit etmektedir.

Cehennem ve Azap Tasvirlerindeki Sayı Değerleri

Sahih addedilen bazı hadisler ile genellikle hadis formatına sokulmuş sayısız tefsir rivayetinde, cehennemdeki azabın şiddetini tasvir etmek maksadıyla kırk, yetmiş, yüz, dört yüz, beş yüz ve yetmiş bin gibi belli sayıların kullanıldığı dikkat çekmekte ve bu sayıların başında ise, yedinin katları -özellikle yetmiş ve yetmiş bin sayısı- gelmektedir. Örneğin, dünyadaki ateş cehennem ateşinin yetmişte biridir. Cehennemin kenarından atılan büyük bir taşın dibe vurma süresi yetmiş yıldır. Cehennem çukurunun derinlik mesafesi yetmiş yıllık yola denktir. Cehennemdeki yetmiş arşınlık (zirâ') zincirin tek halkasına harcanan demir, dünyadaki demir madenlerinin tümüne bedeldir. Ayrıca her arşın yetmiş bâ' (kulaç), her kulaç ise Kufe mescidi ile Medine arasındaki mesafe kadardır. Biri diğerinden tam yetmiş bin yıllık yola müsavi bir uzaklıkta olan ve aralarında yetmiş bin derecelik ısı farkı bulunan cehennem kapılarının her birinin ardında yetmiş bin dağ, her dağda yetmiş bin vadi, her vadide yetmiş bin kuyu, her kuyuda yetmiş bin yılan ve akrep vardır.[63]

Diğer taraftan, kıyamet gününde cehennem her birinden yetmiş bin meleğin asıldığı yetmiş bin yularla çekilecektir. Cehennem kafirlerin derisini günde yetmiş bin kez yakacaktır. Cehennemdeki her meleğin elinde bir taş külüngü (balyoz) olacak ve onunla vurduğu anda yetmiş bin kişiyi cehennemin dibine indirecek veya yetmiş bin insanı havaya kaldırıp cehennemin istediği yerine fırlatacaktır.[64]

61 Günaltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, s. 26.
62 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, IV. 25.
63 Tirmizî, "Cehennem", 2, 7; Hâkim, *Müstedrek*, "Ahvâl" 78, 93, IV. 635, 640; Kurtubî, *Tezkira*, s. 449-450, 466.
64 Tirmizî, "Cehennem", 1; Hâkim, *Müstedrek*, "Ahvâl", 83, IV. 637; Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, IV. 417; Kurtubî, *Tezkira*, s. 485; a. mlf., *el-Câmi'*, XIX, 52.

Bu noktada, cehennem tasvirleriyle ilgili hemen her rivayette karşımıza çıkan ve kimi zaman usandıran bu sayıların -yedi, yetmiş ve yetmiş bin- Arap dilinde ya da Araplar nezdinde özel bir anlamı olup olmadığı sorusu önem kazanmaktadır. Klasik sözlüklerdeki bilgiler, Arapça'da *seb'* ve *seb'ûn* kelimeleriyle ifade edilen yedi ve yetmiş sayılarının kadîm Araplar nezdinde reel sayısal değerden öte bir anlam ifade ettiğini işaretlemektedir. Mecdüddîn İbnü'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs* adlı eserindeki bilgilere göre;

> Araplar yedi, yetmiş ve yedi yüz sayısını çokluk (kesret) ve artış anlamında kullanırlar. Nitekim bu kelime, 'Allah yolunda harcamada bulunanların durumu, kendisinden yedi başak çıkan ve her başakta yüz dane bulunan bir hububat tohumuna benzer' (2. Bakara, 261) ve 'İstersen onlar için yetmiş kez af dile...' (9. Tevbe, 80) mealindeki ayetler ile 'iyilikler[in karşılığı] on katından yedi yüz katına kadar artırılır'[65] şeklindeki hadiste çokluk anlamında kullanılmıştır. Ayrıca Arap, kendisine bir dirhem veren kişiye, çokluk ifade etmek maksadıyla *sebbea'llâhu leke'l-ecr* (Allah ecrini yedi kat [yani kat kat] artırsın) diye dua eder.[66]

Yedi ve yetmiş sayısının Kur'an'daki kullanımları incelendiğinde, bunların bir kısmında bizzat yedi sayısının kastedildiği, bir kısmında ise kelimenin 'kesretten kinaye' olarak kullanıldığı görülmektedir. Sözgelimi, Allah yolunda harcama yapanların durumunun kendisinden yedi başak çıkan bir hububat tohumuna benzetildiği 2. Bakara 261. ayette geçen yedi sayısı, kesret-çokluk ifade etmektedir.[67] Aynı şekilde 9. Tevbe suresi 80. ayette münafıkların asla bağışlanmayacaklarına yönelik bir vurgu cümlesinde geçen yetmiş sayısı da yine aynı anlam içeriğine sahiptir. Bazılarının bu sayıda keramet aradıklarını söyleyen Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) son ayete ilişkin yorumu şöyledir: "Burada Hz. Peygamber'in yetmişten fazla istiğfar etmesi duru-

65 Hadis için bkz. Buhârî, "İman" 31; Muvatta', "Sıyam" 58; Nesâî, "İman" 10; İbn Mâce, "Sıyam" 1, "Edeb" 58.

66 Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Muhammed et-Tanahî, Beyrut. trz., II. 335.

67 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I. 393.

munda Allah'ın münafıkları bağışlayacağı şeklinde bir anlam kastedilmemektedir. Ayette yetmiş sayısını kullanmaktaki maksat, Allah'ın onları kesinlikle bağışlamayacağına aşırı vurgu yapmaktır (mübalağa). Çünkü Araplar bir şeyi çoğaltmak-abartmak istediklerinde sembolik anlamda (temsil) bu sayıyı kullanırlardı".[68]

Aynı ayetin tefsirinde İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1200), "Bu sayının yetmişle sınırlandırılmasının anlamı nedir?" tarzındaki bir soruyu, "Araplar tekli sayılarda yediyi, onlu sayılarda da yetmişi çokluk anlamında kullanmakta idiler"[69] şeklinde cevaplamış; Zemahşerî ise bu sayının Arap toplumunda çokluk ifade eden sembolik bir anlam taşıdığını ifade etmiştir.[70]

Bütün bu dilsel izahlar muvacehesinde yedi sayısının, "O cehennemin yedi kapısı vardır" mealindeki 15. Hicr suresi 44. ayette de çokluk ve çeşitlilik anlamında kullanıldığını, dolayısıyla, 'yedi kapı' tabiri ile cehenneme götüren yolların çokluğuna veya uhrevî azabın çeşitliğine işaret edilmiş olduğunu söylemek mümkündür. Kanaatimizce, Allah'ın gökleri yedi kat olarak yarattığını ifade eden ayetlerdeki 'yedi' kelimesi de yine bu anlayış dahilinde yorumlanabilir.

Sonuç itibariyle, yedi sayısının Arap dilindeki kullanımına dayanan bu izahlar dikkate alındığı takdirde cehennem ve azapla ilgili tasvirlerde kullanılan yetmiş ve yetmiş bin gibi sayıların realiteyi ifade etmekten öte korkutma (terhib ve tahvif) maksadıyla kesretten kinaye olarak kullanıldıklarını rahatlıkla söylemek mümkündür.

Bu başlık altında tahlil edilmesi gereken bir diğer cehennem tasviri de kafir, melek ve kitâbî (Ehl-i kitap) kavramlarının ilk geçtiği sure olma özelliğini taşıyan ve büyük olasılıkla 8-47. ayetleri İslâm'ın açıkça tebliğe başlanıldıktan sonraki ilk hac mevsiminde vahyedilmiş olan 74. Müddessir suresi 30. ayette yer almaktadır. Bu ayette cehennemin (sekar) üzerinde 'on do-

68 Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, II. 387.
69 İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, Beyrut 1987, III. 478.
70 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II. 205. Ayrıca bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, VIII. 140.

kuz' bulunduğu bildirilmiş; bir sonraki ayette ise mealen, "*Biz cehennem görevlilerini meleklerden atadık*" buyurulmuştur.

İslâm tefsir tarihinde özellikle Bâtıniyye-İsmâiliyye'den Bahâîliğe, sayı gizemciliğine düşkün bazı sûfilerden bilgisayar desteğinde -sözüm ona- Kur'an'ın mucizeviliğini ispat etmek adına bindikleri dalı kesen modern Kabbalacılara kadar pek çok zümrenin dikkatini çeken bu sayı üzerinde binbir çeşit yorum yapılmıştır. Esasen, ayeti nâzil olduğu tabii bağlamdan koparmak suretiyle yapılan bu yorumların hiçbiri tatminkar bir içerik taşımamaktadır. Kaldı ki, salt metin üzerinden yapılacak bir yorum denemesinde, bir sonraki ayette anlatılmak istenenleri anlamak neredeyse imkansızdır. Ancak, klasik tefsirlerdeki kayıtlar incelendiğinde, ilgili ayetlerde anlatılmak istenen hususlar büyük ölçüde netleşmektedir.

Şöyle ki, Taberî (ö. 310/922) ve İbn Kesîr (ö. 774/1372) gibi müfessirlerin yanısıra Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel gibi hadisçiler tarafından da nakledilen rivayetlerden anlaşıldığına göre cehennemde on dokuz meleğin bulunduğunu bildiren ayet, bir grup yahudinin bazı sahâbîlere veya bizzat Hz. Peygamber'e cehennemdeki muhafız meleklerin sayısını sormaları üzerine inmiştir.[71]

Kanaatimizce, bu soru hem yahudilerin konuyla ilgili şifâhî veya kitâbî bilgilerinin olduğunu işaretlemekte hem de on dokuz sayısının temyizinin ayette niçin zikredilmediği sorusuna üstü kapalı bir cevap teşkil etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, yahudilerin sorusuna Kur'an'ın bildirimi üzere 'on dokuz' diye cevap vermiş ve bu cevap onlar tarafından teyit edilmiştir. Buna göre bir sonraki ayette geçen, "kendilerine kitap verilenler kesin bilgi sahibi olsunlar" ifadesinden, "Hz. Peygamber'in nübüvvetinin hak olduğunu ve onun, Tevrat ve İncil'e uygun şekilde konuştuğunu kesin olarak bilsinler"[72] veya "böylece yakînen bilsinler ki Muhammed onların kitaplarındaki bilgilerle örtüşen şeyler söylüyor ve Kur'an da kendisinden önceki kitapları doğruluyor"[73] şeklinde bir anlam kastedilmiştir.

71 Tirmizî, "Tefsir" 70.
72 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIX. 160; İbn Kesîr, *Tefsîr*, IV. 443-444.
73 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIX. 160-161.

Cehennemde meleklerin görevlendirildiğini bildiren bu ayet aynı zamanda Kureyşlilere bir reddiyedir. Zira, Ebû Cehil ve Üseyd b. Halef gibi müşrikler, "onun üzerinde on dokuz vardır" ayeti nâzil olunca Kureyşli yandaşlarına hitaben, "Geberesiceler! Muhammed cehennem muhafızlarının on dokuz olduğunu söylüyor. Siz epeyce kalabalıksınız. Onlardan her birini sizden on kişi haklayamaz mı?"; "Ben onlardan on yedisini haklarım; geri kalan ikisini de siz haklayın" gibi alaycı sözler söylemişlerdir.[74]

Ayetin vahyedildiği tabii bağlamı betimleyen bu bilgiler ışığında, Yahudilerin ahd-i zihnîlerindeki sayıya muvafık olan on dokuzun, Ehl-i kitap ile müslümanlar arasında empati kurmaya, bu suretle onların Hz. Peygamber'in nübüvvetine daha sıcak bakmalarını sağlamaya yönelik bir strateji çerçevesinde zikredildiğini söylemek mümkündür.[75] Bu açıdan bakıldığında on dokuzun reel sayısal değer ifade edip etmediği çok fazla bir önem taşımamaktadır. Kaldı ki 'tis'ate aşer' kelimesi, Enes b. Mâlik tarafından *tis'ate a'şur* şeklinde de okunmuştur.[76] Bu okuyuşa göre cehennem muhafızlarının sayısı on dokuzdan doksana çıkmaktadır.[77] Hülasa, burada söz konusu edilen sayının reel sayısal değerden ziyade görecelik arzettiğini, dolayısıyla cehennemdeki meleklerin sayısının on dokuzla sınırlı olmadığını söylemek mümkündür.

Cehennem Azabının Mahiyeti

Kur'an'ın geçmişe dönük bildirimlerinden anlaşıldığı kadarıyla ilâhî azabın peygamberlerin tebliğ ettikleri dinî öğretileri kabulden istinkaf eden kafirlere, fasıklara, zulüm ve haksızlık

74 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXIX. 160; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXX. 204.

75 Benzer bir yorum için bkz. Kurtubî, *el-Câmi'*, XIX. 53; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, V. 330.

76 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, XXX. 203.

77 Mâverdî'nin kanaatine göre özellikle 19 sayısının zikredilmesiyle ilgili olarak şunu söylemek de mümkündür: "Ondokuz sayısı, birler basamağındaki en büyük sayı (ekserü'l-kalîl) ile onlar basamağındaki (ekallü'l-kesîr) sayıların en küçük sayıyı içermektedir. Sayılar tekli, onlu, yüzlü ve binli basamaklara sahiptir. Birler basamağı, sayı kategorilerinin en alt basamağını oluşturur. Bu basamağın en büyüğü ise dokuz sayısıdır. Dokuzun üstündeki sayılar ise onlar basamağını oluşturur ve bu sayıların en küçüğü de ondur". Mâverdî, *en-Nüket*, VI. 144.

yapanlara uyarıda bulunmak, çeşitli afet ve felaketler göndermek suretiyle helak etmek gibi dünyevî bir boyutu da bulunmakla birlikte,[78] ahiretteki azap kesinlikle çok daha şiddetli ve sürekli olacaktır.[79] Uhrevî azabı, bedene uygulanacak olan ateş azabı (fizyolojik) ve ruhları yakacak olan ilâhî ilgi ve teveccühten mahrumiyet azabı (psikolojik)[80] olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. İslâm kültür tarihinde tasavvufun vahdet-i vücutçu kanadını temsil eden İbnu'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Aziz Nesefî (ö. 700/1300) gibi mutasavvıflar daha ziyade ikinci tür azap üzerinde durmuşlardır.[81] Mansûriyye ve Hattâbiyye gibi ilk dönem aşırı Şiî fırkalar ise, cehennemin bağımsız varlığını inkar ederek ahiretteki azabı tamamen sembolik bir şekilde yorumlamışlardır.[82] Aynı anlayış bilahare Bâtıniyye-İsmâiliyye fırkası tarafından da benimsenmiştir. Örneğin, ünlü İsmâilî dâîsi Ebû Ya'kûb es-Sicistânî (ö. 393/1003 [?]), cehennem azabını, gnostik geleneklerdeki düşüş öğretisini anımsatır bir tarzda yorumlamıştır. Bu yoruma göre uhrevî azap, insan nefsinde ortaya çıkan manevî darlık ve cüz'î (bireysel) nefsin, sahip olduğu yüksek mertebelerden düşmesi, nûrânî âlemden yana gaflet içinde olması ve o âlemi unutmasından dolayı karanlık uçurumlara yuvarlanmasıdır. Bu yuvarlanışın sebebi, en büyük bedbahtlık (şekâvet) olan bilgisizliğin pençesindeki cahilin değersiz ve bayağı olan maddî nesnelere bağlanması ve onların sahte güzelliğine aldanmasıdır.[83]

Buna benzer bir anlayış, İslâm meşşâî filozoflarının yanı sıra büyük olasılıkla İsmâilî olan veya en azından İsmâilî düşüncenin sempatizanlarından oluşan İhvân-ı Safâ tarafından da seslendirilmiştir. İhvân'a göre cehennem azabı bilgisiz insanların ruhsal yücelişten mahrum kalmaktan yana duyacakları hasret

78 54. Kamer, 1-55.
79 20. Taha, 127.
80 3. Âl-i İmrân, 77.
81 Bkz. Aziz Nesefî, *Hakikatlerin Özü (Zübdetü'l-hakâik)*, çev. Murat Tamar, İstanbul 1997, s. 34-39.
82 Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtu'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, Kahire 1990, I. 77-78; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, I. 182-183.
83 Bkz. Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed es-Sicistânî, *Kitâbu'l-İftihâr*, nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut 1980, s. 96.

ve pişmanlık acısıdır.[84] İhvan'ın bu yorumu Hâmidî (ö. 557/1162) ve Şemsuddîn Ebu Firâs (ö. 937/1530) gibi geç dönem İsmâilî müellifler tarafından aynen tekrar edilmiştir.[85]

Cehennem ve ateş azabını metaforik biçimde yorumlama geleneği, 20. yüzyılın başında Hint Alt Kıtası'nda ortaya çıkan ve Kur'an'daki irrasyonellikleri rasyonelleştirme gayreti içerisinde dini, doğa yasasını selamlayan bir tür deizme dönüştüren Ehl-i Kur'an (Ehlü'z-zikr ve'l-kur'ân) ekolünün temsilcileri tarafından da savunulmuş[86] ve nihayet Muhammed Esed'in daha ustalıklı sunumuyla günümüze kadar gelmiştir. Esed, son dönemde epeyce popüler olan *The Message of The Our'an* (Kur'an Mesajı) adlı meal-tefsir çalışmasında, uhrevî hayatla ilgili Kur'an ayetlerindeki tüm atıfların mecazi olmak zorunluluğu bulunduğu[87] tezine istinaden söz konusu ayetleri "Ben yaptım oldu" kabilinden ihdas ettiği bâtınî mecazlar yordamıyla bir bakıma tahrifle eşdeğer biçimde yorumlamıştır. Sözgelimi, cehennemdeki azap türlerinden birini ifade eden 'hamîm' (kaynar su) kelimesinin Esed'in bâtınî mecaz sözlüğündeki karşılığı, 'yakıcı ümitsizlik iksiri'dir.[88] Ancak Arap dilinde kelimenin bu tarz bir mecazi kullanımı yoktur. Kaldı ki mecaz, Kur'an yorumunda mecaza en sık başvuran Mutezile'de dahi bir kişinin istek ve arzusuna göre değil, 'şimdi'yi önceleyen bir toplumsal uzlaşım (muvâda'a), kasd-ı mütekellimin istidlâlî olarak bilinmesi ve lafzî veya aklî karîneden oluşan üç temel koşulun mevcudiyetiyle meşruluk kazanır.[89]

Hülasa, cehennem ve azapla ilgili ayetleri sembolik, metaforik veya alegorik şekilde yorumlamak, son kertede "mecaz yalanın biraderidir" tezini savunanları[90] haklı çıkarmanın yanı sıra

84 İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, nşr. Butrus el-Bustânî, Beyrut trz., III. 79-80.

85 Bkz. Hâmidî, *Kenzü'l-veled*, s. 294-295; Şemsüddîn Ebu Firâs el-Meynakî, *Risâletü metâli'i'ş-şumus fî ma'rifeti'n-nufûs*, [*Erbau Resâili'l-İsmâiliyye* içinde], nşr. Arif Tâmir, Beyrut 1953, s. 53.

86 Ekol hakkında geniş bilgi için bkz. Abdülhamit Birışık, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001, s. 318-395.

87 Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 240 (63. not).

88 Esed, *Kur'an Mesajı*, I. 239-230 (62. not).

89 Ebû Zeyd, *el-İttticâhu'l-aklî fi't-tefsîr: Dirâse fî kadiyyeti'l-mecâz fi'l-kur'ân inde'l-mu'tezile*, Beyrut 1983, 122, 181.

90 Bkz., *el-Burhân*, II. 255.

Allah'ın -hâşâ- blöf yaptığını söylemekle eşdeğer bir anlam ifade etmektedir. Bu noktada, Allah'ın ceza ve azap tehdidinden dönmesinin mümkün ve muhtemel olduğu düşüncesi hatırlatılabilir. İlhamını erken dönem ircâ fikrinden alan ve aynı zamanda ilâhî kudreti bir şekilde takyit etme endişesinden kaynaklanan bu düşünce dahi Allah'ın blöf yaptığını değil, hak ve hakikat olan bir vaîdden dönme ihtimalini ifade eder. Geçmiş dönemlerde, azabın mazha zarar, dolayısıyla çirkin (kabih) bir şey olduğu; ayrıca ne azap görene ne de azap edene hiçbir fayda sağlamadığı gibi birtakım vehimlerden hareketle Allah'ın azap etmesini O'nun aşkın hikmetle muttasıf zâtına yakıştıramayan bazı marjinal gruplar çıkmışsa da[91] İslâm alimlerinin büyük çoğunluğu ve bilhassa Ehl-i sünnet uleması, uhrevî azabın mevcudiyeti ve cismâniyeti (bedensel oluşu) konusunda en ufak bir tereddüt göstermemiştir. Her ne kadar İhvân-ı Safâ bu inancı katıksız cahillik ve sapkınlık olarak değerlendirmiş olsa da[92] Kur'an'daki açık beyanlar ve nesneler dünyasından seçilen bazı tarihsel unsurlarla da zenginleştirilen çarpıcı tasvirler, -dilsel bir metni ait olduğu dilin sınırları içinde okuma kuralına riayet etmek kayd-ı şartıyla- cehennemin değere içkin ontolojik gerçekliğini, dolayısıyla azabın cismâniliğini hiçbir yoruma mahal vermeyecek bir biçimde gözler önüne sermektedir.

Azabın Ebedîliği Sorunu

Uhrevî azabın ebedî olup olmadığı konusu, güdüklüğü mukadder olmasına rağmen İslâm âlimleri arasında tartışılmıştır. Ehl-i sünnet'e ve İmâmiyye gibi bazı Şiî fırkalara göre cehenneme giren âsî mü'minler, ister küçük ister büyük günah işlemiş olsunlar, sonunda oradan çıkacaklardır. Buna karşın Bağdâdî (ö. 429/1037) gibi bazı Sünnî-Eş'arî âlimler, kafirlerin yanı sıra küfrü mucip bidatler üreten Ehl-i sünnet dışı fırkalar ile bu fırkaların izinden giden insanların da ilelebet azap göreceklerini ifade eden birtakım talihsiz beyan ve iddialarda bulunmuşlardır.[93]

91 Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, II. 54.
92 İhvân-ı Safâ, *Resâil*, III. 61-63; IV. 138-139.
93 Bağdâdî, *Usulü'd-dîn*, s. 242.

Mahza mezhep taassubundan kaynaklanan bu tür iddialar, İslâmî gelenekte Havâriç, Mu'tezile ve bazı Şiî zümreler tarafından da savunulmuştur.

Kâfirlerin cehennemdeki durumuna gelince; Ehl-i sünnet'in büyük çoğunluğu ile Mu'tezile, Şia ve Haricîler ahirette kâfirlere uygulanacak azabın ebedî olduğu fikrini benimsemişlerdir. İmam Eş'arî (ö. 324/936), Cehm b. Safvân (ö. 128/745) dışında bütün İslâm âlimlerinin uhrevî azabın ebedî olduğu konusunda ittifak ettiklerini belirtmiştir.[94] Ancak, Taberî (ö. 310/922), İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve daha pek çok Sünnî âlimin eserlerinde yer alan bazı kayıtlar, en azından İslâm'ın ilk dönemlerinde böyle bir ittifakın olmadığını; zira sahabeden Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Abbas, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Amr, Ebu Hureyre, Câbir b. Abdillah ve Ebu Saîd el-Hudrî; tâbiûnden Şa'bî, Abd b. Humeyd ve İshak b. Râheveyh gibi büyük selef âlimlerinin cehennemdeki azabın uzun bir süre devam ettikten sonra nihayete ereceği fikrini savunduklarını belgelemektedir.[95]

Cehennem azabının ebedî olmadığı fikri Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyım el-Cevziyye ve İbnu'l-Vezîr'in (ö. 840/1436) yanısıra Musa Cârullah Bigiyef ve İsmail Hakkı İzmirli gibi bazı son devir âlimleri tarafından da benimsenmiş[96] olmakla birlikte Ehl-i sünnet ulemasının kahir ekseriyeti azabın sonsuzluğuna ilişkin yorumu bir inanç umdesi olarak algılamıştır. Büyük olasılıkla II. (VIII.) yüzyılda başlayan katı tekfirciliğin giderek yaygınlaşması ve muhtelif mezheplerin elinde güçlü bir silah hâline gelmesiyle eş zamanlı olarak teşekkül eden bu inancı[97] savunanların en güçlü argümanları, Kur'an'da kafirlerin cehennemdeki kalış sürelerini niteleyen *ebed* ve *hulûd* kelimeleridir. Bu iki kelimenin 'sonsuzluk' anlamı taşıdığını savunan çoğunluk ulemâya göre kâfir-

94 Eş'arî, *Makâlât*, I. 229.

95 Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII. 118; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, nşr. Clement Huart, Bağdat trz., I. 200-201; İbn Kayyim, *Hâdi'l-ervâh*, s. 287-291; Suyutî, *ed-Dürrü'l-mensur*, III. 350.

96 Yusuf Şevki Yavuz, "Azap", *DİA*, İstanbul 1991, IV. 305.

97 Yavuz, "Azap", *DİA*, IV. 309.

lerin azaplarının arttırılacağını, azabı bütün şiddetiyle hissetmeleri için tenlerinin-bedenlerinin sürekli olarak yenileneceğini ve hiçbir şekilde cennete giremeyeceklerini beyan eden ayetler de uhrevî azabın asla son bulmayacağına işaret etmektedir.[98]

Bütün bunlara ilaveten ahirette sadece günahkar mü'minlere şefaat edileceği ve cehennemden yalnız bu zümrenin çıkacağını ifade eden bazı hadisler ile, Allah'ın rahmetinin gazabına baskın çıkmasının azabın mutlaka sona ereceği anlamına gelmediği, yaratıcıyı inkar suçuna layık cezanın ebedî olması gerektiği ve kafirlerin cehennemde ebedî kalacakları hususunda sahabe, tâbiûn ve Ehl-i sünnet alimleri arasında ittifak olduğu vb. bir kısmı tartışmaya açık argümanlarla cehennem azabının sonsuzluğunu ispata çalışan çoğunluğun karşısında yer alanlar ise, azabın ebediliğine işaret ettiği ileri sürülen 'ebed' ve 'hulûd' kavramlarının arkaik Arapça'da sonsuzluk değil, değişikliğe uğramadan bir yerde uzun süre beklemek anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Klasik Arap dili sözlüklerine göz atıldığında, bu iki kelimenin gerçekten de sonsuzluk değil 'uzun zaman' anlamına geldiği görülmektedir. Mesela, Zemahşerî'nin (ö. 538/1143) *Esâsü'l-belâğa*'sında *hulûd*, 'bir yerde uzun süre kalmak' diye anlamlandırılmış; ayrıca geç yaşlanan ve yaşlandığı hâlde bir tek dişi dahi eksik olmayan kişiyi Araplar'ın mecâzî manâda 'muhlid' lakabıyla andıklarına ilişkin bir kayıt düşülmüştür.[99]

Buna göre uhrevî azabın sonsuzluğunu ispat girişiminde bu iki kelimenin sözlükteki orijinal ve otantik anlamlarını yok sayıp bilahare kelamcılar tarafından üretilen terim (izâfî) anlamlarını esas almanın sağlıklı bir yaklaşım olduğunu söylemek pek mümkün değildir. Kaldı ki, 4. Nisâ suresi 93. ayette bir mü'mini kasten öldürmek suretiyle büyük günah işleyen kişinin cehennemde kalış süresi 'hulûd' kelimesiyle ifade edilmiş; ayrıca bir hadiste, intihar eden bir insanın (müslüman) cehennemdeki ikamet süresine ilişkin *hâliden-muhalleden* tabiri kullanılmış-

98 İbn Kayyim, *Hâdi'l-ervâh*, s. 292-293.

99 Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, Beyrut 1979, s. 171. Araplar, obalarda uzun zaman kalan ocak taşlarını da 'havâlid' diye isimlendirmişlerdir. Bkz. İbn Manzur, *Lisânü'l-'arab*, II. 1225.

tır.[100] "Eğer hulûd kelimesi ebediyet manâsı taşısaydı, Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi büyük günah işleyen mü'minlerin de cehennemde ebedî kalacaklarını ve asla oradan çıkamayacaklarını kabul etmek gerekirdi. Halbuki Ehl-i sünnet alimleri arasında mü'minlerin bir süre azap gördükten sonra cehennemden çıkacakları hususunda icma vardır. Şu halde hulûd, sonsuzluk değil uzun süre anlamındadır".[101]

Azabın sonluluğunu savunanlar, hulûd kelimesiyle ilgili bu güçlü argümanlarına ek olarak 11. Hûd 107, 6. En'âm 128 ve 78. Nebe 23. ayetlerdeki beyanların da açıkça cehennemde kalışın sonlu olacağı fikrine delil teşkil ettiğini ileri sürmüşlerdir. Zira, 11. Hûd Suresi 107. ayette, "Rabbinin dilediği hariç, (onlar) gökler ve yer durdukça o ateşte ebedî kalacaklardır" buyurulmuştur. Burada sözü edilen gökler ve yerlerden maksat, bu fânî evrendeki gökler ve yerdir. Buna göre ayetteki istisna kaydıyla cehennemdeki azabın son bulacağı ifade edilmiş olmaktadır. Nitekim sahabeden Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd, Abdullah b. Amr ve Ebû Saîd el-Hudrî de söz konusu istisna kaydım bu şekilde yorumlamayı ve cehennemdeki azabın bir gün sona ereceğini kabul etmişlerdir. Yine adı geçen sahâbîler ile bunların görüşlerini benimseyen bazı tâbiûn âlimleri, bu ayetin cehennemde kalışı hulûd ve ebed kelimeleriyle mutlak olarak ifade eden bütün vaîd ayetlerini tahsis ettiğini savunmuşlardır.[102]

Bu Kur'ânî argümanların yanında bazı hadislerde hiçbir hayır işlemeyen ve azaptan kurtulmak dileğinde bulunan mücrimlerin cehennemden çıkarılacaklarının belirtilmiş olması;[103] Allah'ın rahmetinin dünyada olduğu gibi ahirette de gazabına baskın çıkacağının bildirilmesi;[104] Allah'ın esmâ-i hüsnâsından, inkarcılarla isyankarları cezalandıracağına işaret eden *müntakim*

100 İbn Kayyim, *Hâdi'l-ervâh*, s. 39-40. Hadisin bazı varyantlarında 'ebeden' kaydı da mevcuttur. Bkz. Buhârî, "Tıb" 56; Müslim, "İman" 175; Ebû Dâvud, "Tıb" 11; Tirmizî, "Tıb" 7; Nesâî, "Cenâiz" 68; İbn Mâce, "Diyât" 3; İbn Hanbel, II. 254, 478, 488.

101 Yavuz, "Azap", *DİA*, IV. 308.

102 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XII. 118; İbn Kayyım, *Hâdi'l-ervâh*, s. 288.

103 Buhârî, "Tevhid" 24; Tirmizî, "Cehennem" 10.

104 Buhârî, "Tevhid" 55.

ve bir anlamda *kahhâr* ismi dışında kalan isimlerin hemen tamamının Allah'ın affediciliğini, müşfik, rahman ve rahîm oluşunu ifade etmesi; azabın ebediliği konusunda ümmetin görüş ayrılığına düşmesi; Allah'ın azap tehdidinden dönmesinin onun lutufkarlığına ve affediciliğine daha uygun olduğunun, keza insanları günahları sebebiyle cezalandırmak yerine bağışlamak ve lutufla muamele etmenin O'nun zatına daha çok yaraşacağının düşünülmesi ve nihayet kısa bir ömür içinde işlenen sonlu günahlara sonsuz ceza verilmesinin, kullarına suç-ceza dengesine riayet edilmesini emreden ve cezalandırma konusunda aşırıya gidilmesini yasaklayan Allah'ın ebediyete nisbetle çok kısa bir zaman dilimini kapsayan dünya hayatında suç işleyenleri sonsuz bir azapla cezalandırılması da ilâhî adalet açısından makul bulunmamıştır.[105]

Sonuç olarak, her iki tarafın öne sürdükleri argümanlar mukayese edildiğinde, uhrevî azabın bir gün son bulacağını savunanların daha güçlü bir argümantasyona sahip olduklarını teslim etmekle birlikte diğer görüşü savunanların delillerini bir çırpıda kaldırıp atmak da pek mümkün gözükmemektedir. Bu itibarla, tamamen Allah'ın bilgisi ve yetkisi dahilinde olan bu konu hakkında kesin bir yargıda bulunmak yerine *Allâhu a'lem* diyerek ihtilafın te'vilini (sonuç) ilm-i ilâhiye havale etmek daha doğru olsa gerektir.

Sonuç ve Değerlendirme

Uhrevî azap hak, Hakk'ın buyruklarına karşı gelen tüm kafir, münafık, zâlim ve mücrimlerin iskan edilecekleri cehennemin varlığı ise inkar edilemez bir hakikattir. Azabın sonsuzluğu tartışmalı olmakla birlikte, bunun cismâniliğini reddetmek veya metaforik şekilde yorumlamak, son kertede, sözünde sâdık olduğunda kuşku bulunmayan Allah'ın blöf yaptığını söylemekle eşdeğer bir anlam ifade ettiği için, abesle iştigaldir.

105 İbn Kayyim, *Hâdi'l-ervâh*, s. 292-296. Ayrıca bkz. Makdisî, *el-Bed'*, I. 200; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, II. 56; XVIII. 63; Musa Cârullah Bigiyef, *Rahmet-i İlâhiyye Burhanları*, Bakü 1911, s. 39 vd.; Yavuz, "Azap", *DİA*, IV. 307-308.

Cehennemdeki azabın yoğunluk merkezi ateştir. Kaynar sular, demir topuzlar, zincirden prangalar, katrandan gömlekler, zakkum, darî' ve gıslîn gibi iğrenç yiyecekler ise bu azabın çeşnileridir. Öz nitelikleri bizce meçhul olan bu azap türlerinin görüngüleri nüzul dönemi Araplarının yaşadıkları coğrafyada mevcuttur. Bu mevcudiyet, Kur'an'ın cehennem tasvirlerinin formülasyonunda nass-olgu diyalektiğini ihsas etmekte ve bu diyalektik süreçte, ilâhî hitaba muhatap olan insanların, duyularla algılanamayanı tecrübe edilene kıyas yoluyla cehennem ve azap hakkında fikir edinmeleri hedeflenmektedir.

Uhrevî azap, tanımı yapılamayacak kadar şiddetlidir; ancak bu şiddeti zihinde pejoratif çağrışımlar uyandıran bir 'şiddet' ve 'zulüm' olarak kavramsallaştırmak yanlıştır. Kuşkusuz, Allah *şedîdü'l-ikâb*tır; ancak O asla bir zâlim değildir. Çünkü, "Ben kullar(ım)a asla zulmetmem! (50. Kâf 29)" taahhüdünde bulunan O'dur. Keza, "Hesap gününde hiç kimse zerre kadar zulme-haksızlığa uğramayacak ve siz de sadece yapıp ettiklerinizin karşılığını göreceksiniz! (36. Yâsîn 54) buyuran da O'dur. Şu halde, cehennem, dünyada işlenen affedilemez cürümlerin karşılığını görme mahallidir. Bu mahallin ne kadar anlamlı ve faydalı bir işleve sahip olduğunu anlamak için ise, antik firavunların çağdaş mümessilleri olan Sırp kasaplarının Bosna'daki jenositlerini hatırlamak yeterlidir.

KARMA BİBLİYOGRAFYA

Abduh, Muhammed, *Tefsîru cüz'i 'amme*, Kahire 1994.

Abdülbâkî, Muhammed Fuâd, *Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-kur'ân*, İstanbul 1990.

Abdülhâlik, Abdülgânî, *Hucciyyetü's-sünne*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul 1996.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ*, Beyrut 1351.

Ahmed b. Ali b. Mes'ûd, *Merâhu'l-ervâh*, nşr. Kırımlı Yusuf Ziya, İstanbul 1317.

Ahmed, Enis, "Mevlânâ Seyyid Ebü'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin Şeriat Anlayışı", çev. Mehmet İbrahim Şaban, *İslâmiyât* I (1998), Sayı: 4.

Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerinin Kelâmî Problemlere Etkileri*, İstanbul 1992.

"Hâricîliğin Siyasi Görüşlerinin İtikadileşmesi", *AÜİFD* XXXI (1989).

Akdemir, Salih, "Tarih Boyunca ve Kur'an-ı Kerim'de Kadın", *İslâmî Araştırmalar (Kadın Özel Sayısı)* X/4 (1997).

Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil: Ana Çizgileriyle Dilbilim*, Ankara 1998.

Aktaş, Cihan, *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, İstanbul 1992.

Bacı'dan Bayan'a: İslamcı Kadının Kamusal Alan Tecrübesi, İstanbul 2001.

Sistem İçinde Kadın, İstanbul trz.

Akyüz, Vecdi, *Kur'an'da Siyasî Kavramlar*, İstanbul 1998.

Albayrak, Halis, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ânla Tefsiri*, İstanbul 1996.

Âlûsî, Ebü'l-Fazdl Şihâbuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, Beyrut 1985.

Âmidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebî Ali, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, Beyrut 1996.

Ammara, Muhammed, *Mutezile ve Devrim*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1988.

Mutezile ve İnsanın Özgürlüğü Sorunu, çev. Vahdettin İnce, İstanbul 1998.

Apaydın, Yunus, "Yöntem(sizlik) Sorunu Üzerine", *İslâmiyât* III (2000), Sayı: 1.

Arkoun, Muhammed, *İslam Üzerine Düşünceler*, çev. Hakan Yücel, İstanbul 1994.

Arsel, İlhan, *Şeriat ve Kadın*, İstanbul 1993.

Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, İstanbul 1304.
Ateş, Ali Osman, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*, İstanbul 2000.
Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, Ankara 1974.
Kur'an Ansiklopedisi, İstanbul trz.
Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri, İstanbul trz.
Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî şerhu sahîhi'l-buhârî*, Beyrut trz.
Aziz Nesefî, *Hakikatlerin Özü (Zübdetü'l-hakâik)*, çev. Murat Tamar, İstanbul 1997.
Badinter, Elisabeth, *Biri Ötekidir*, çev. Şirin Tekeli, İstanbul 1991.
Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir, *Usûlu'd-dîn*, İstanbul 1928.
el-Fark beyne'l-firak, nşr. M. Muhyiddîn Abdulhamîd, Beyrut trz.
Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib, *et-Temhîd*, Kahire 1947.
Bebek, Adil, "Felâh", *DİA*, İstanbul 1995.
Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, *Meâlimü't-tenzîl*, nşr. Hâlid Abdurrahmân el-Akk, Mervân Suvâr, Beyrut 1995.
Belâzurî, Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ, *Futuhu'l-buldân*, Beyrut 1978.
Berktay, Fatmagül, *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul 1995.
Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Abdillâh, *Kitâbu'l-ba's ve'n-nüşûr*, nşr. Muhammed es-Saîd b. Bisyûnî, Beyrut 1988.
Bigiyef, Musa Cârullah, *Rahmet-i İlâhiyye Burhanları*, Bakü 1911.
"el-Muvâfakât Neşrine Ait Bir-İki Söz", [Şâtıbî, *el-Muvâfakât* içinde], çev. Mehmet Erdoğan, İz Yay., İstanbul 1990, I. xxi.
Bilen, Osman, *Çağdaş Yorumbilim Kuramları*, Kitâbiyât Yay., Ankara 2002.
Bilici, Mücahit, "İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı", [*İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde], ed. Nilüfer Göle, İstanbul 2000.
Bırışık, Abdülhamit, *Hind Alt Kıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, İstanbul 2001.
Bozkurt, Nebi, *Hadis'te Folklor ve Eğlence*, İstanbul 1997.
"Fuhuş", *DİA*, İstanbul 1996.
Brown, E. Raymond - Schneiders, M. Sandra, "Hermeneutics", *The New Jerome Biblical Commentary*, ed. E. Raymond Brown ve dğr., Great Britain trz.
Bruns, Gerard, *Antik Hermeneutik*, çev. İhsan Durdu, İstanbul 2001.
Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1992.
Bulaç, Ali, "Bir Arada Yaşamanın Mümkün Projesi: Medine Vesikası", *Bilgi ve Hikmet*, (1994), Sayı: 5.

"Kur'an'ı Okuma Biçimi Olarak Hermeneutik", *İslâmî Araştırmalar* IX (1996), Sayı: 1-4.

Din ve Modernizm, İstanbul 1990.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Tefsîru rûhi'l-beyân*, Beyrut 1985.

Câbirî, Muhammed Âbid, *İslâm'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1992.

Arap Aklının Oluşumu: Tekvînü'l-akli'l-arabî, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997.

Canan, İbrahim, "Aile Reisi ve Baba Olarak Hz. Peygamber", *Hz. Peygamber ve Aile Hayatı*, Ensar Neşr., İstanbul 1988.

Capra, Fritjoff, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, çev. M. Armağan, İstanbul 1989.

Cemel, Ebû Dâvûd Süleyman b. Ömer el-Uceylî, *el-Futûhâtü'l-ilâhiyye bi tavzîhi tefsîri'l-celâleyn bi'd-dekâiki'l-hafiyye (el-Cemel 'ale'l-celâleyn)*, İstanbul trz.

Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usûlü*, Ankara 1983.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali, *Ahkâmu'l-kur'ân*, Beyrut 1986.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *es-Sıhâh*, Beyrut 1979.

Cheneb, Moh. Ben, "İbn Teymiye", *İA*, İstanbul 1993.

Cündioğlu, Dücane, "Tefsirde Helenizm: Bilimsel Tefsir Zaafı ve Eleştirisi", *Bilgi ve Hikmet* IV (Güz-1993).

Kur'an'ı Anlamanın Anlamı, İstanbul 1997.

Sözlü Kültür'den Yazılı Kültür'e Anlam'ın Tarihi, İstanbul 1997.

Cürcânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Beyrut 1995.

Cüveynî, Abdülmelik b. Abdillah b. Yûsuf, *el-irşâd*, Mısır 1950.

Çiftçi, Adil, *Fazlur Rahman ile İslam'ı Yeniden Düşünmek*, Kitâbiyât, Ankara 2000.

Dabâşî, Hamid, *İslâm'da Otorite*, çev. Süleyman E. Gündüz, İstanbul 1995.

Dârımî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. Fadl, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

Dâye, Necmuddîn Abdullah b. Muhammed b. Şâhâvar el-Esedî, *Bahru'l-hakâik*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi 18.

Della Vida, G. Levi, "Selmân", *İA*, İstanbul 1993.

Demircan, Adnan, *Hâricîlerin Siyâsî Faaliyetleri*, İstanbul 1996.

Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü ve Tarihi*, İstanbul 1988.

Derveze, M. İzzet, *et-Tefsîru'l-hadîs*, çev. Mustafa Altınkaya, İstanbul 1997.

ed-Düstûru'l-kur'ânî, Beyrut 1981.

Sîretü'r-Rasûl: Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı, çev. Mehmet Yolcu, İstanbul 1989.

Dihlevî, Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm, *el-Fevzü'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*, çev. Mehmed Sofuoğlu, İstanbul 1980.

Doğan, İsa, *Mürcie ve Ebû Hanîfe*, Samsun 1992.

Draz, Abdullah, *Kur'an'a Giriş*, çev. Salih Akdemir, Ankara 2000.

Duby, Georges, *Erkek Ortaçağ*, çev. M. Ali Kılıçbay, İstanbul 1991.

Dumeynî, Misfir b. Gurmullah, *Hadis'te Metin Tenkidi Metodları*, çev. İlyas Çelebi, Adil Bebek, Ahmet Yücel, İstanbul 1997.

Düzdağ, Ertuğrul, *Ebu's-Suûd Efendi Fetvaları Işığında 16. Asır Türk Hayatı*, İstanbul 1983.

Ebû Dâvud, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul 1992

Ebû Fırâs, Şemsüddîn el-Meynakî, *Risâletü metâli'i'ş-şumus fi ma'rifeti'n-nufûs*, [*Erbau Resâili'l-İsmâiliyye* içinde], nşr. Arif Tâmir, Beyrut 1953.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf, *el-Bahru'l-Muhît*, Riyad trz.

Ebû Nuaym el-İsbahânî, Ahmed b. Abdillah, *Sıfatu'l-cenne*, nşr. Ali Rıza b. Abdillah, Beyrut 1988.

Ebû Şâme, Şihâbuddîn Abdurrahmân b. İsmail el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, nşr. Tayyar Altıkulaç, Ankara 1986.

Ebû Zehre, Muhammed, *Ebû Hanîfe*, çev. Osman Keskioğlu, İstanbul 1981.

Usûlü'l-fıkh, Tebliğ Yay., İstanbul trz.

Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *el-İmâmü'ş-Şâfi'î ve Te'sîsü'l-aydiyûlûciyyeti'l-vasatiyye*, Kahire 1992.

el-İtticâhu'l-aklî fi't-tefsîr: Dirâse fi kadiyyeti'l-mecâz fi'l-kur'ân inde'l-mu'tezile, Beyrut 1983.

en-Nass es-sulta el-hakîka, Beyrut 1995.

Mefhûmu'n-nass dirâse fi ulûmi'l-kur'ân, Kahire 1993.

İlâhî Hitabın Tabiatı, çev. M. Emin Maşalı, Kitâbiyât Yay., Ankara 2001.

Ebü'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa el-Kefevî, *el-Külliyyât*, Beyrut 1993.

Ebü'l-Leys es-Semerkandî, Nasr b. Muhammed, *Bahru'l-ulûm*, Beyrut 1996.

Ebüssu'ûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâye'l-kur'âni'l-kerîm*, Beyrut 1990.

Emin, Ahmed, *Fecru'l-İslâm*, Beyrut 1975.

Erdoğan, Mehmet, "Kur'an'da Ahkam Ayetleri ile İlgili Küllîlik Cüz'îlik Dengesi (Şâtıbî Örneği)", *İslam Düşüncesinde Yeni Arayışlar I*, Yay. haz. İlyas Çelebi, İstanbul 1998.

Erkal, Mehmet – İnalcık, Halil, "Cizye", *DİA*, İstanbul 1993.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İstanbul 1996.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail, *Makâlâtu'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, Kahire 1990.

Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-ğayb*, Beyrut trz.

Faruqı, İsmail Racî, "Kur'an'ın Yorumunda Yeni Bir Metodolojiye Doğru", çev. Mehmet Paçacı, *İslâmî Araştırmalar* VII (1994), Sayı: 3-4.

Fayda, Mustafa, "Abdullah b. Selâm", *DİA*, İstanbul 1988.

"Câhiliye", *DİA*, İstanbul 1993.

Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara 1995.

Ana Konularıyla Kur'an, çev. Alpaslan Açıkgenç, Ankara 1987.

İslam ve Çağdaşlık, çev. A. Açıkgenç, M. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, 1990.

İslâm, çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın, İstanbul 1992.

"İslam'da Başkaldırı Hukuku", [*Allah'ın Elçisi ve Mesajı: Makaleler I* içinde], çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997.

"Kur'ân'ı Yorumlama", çev. Osman Taştan, *İslâmî Araştırmalar*, (1987), Sayı: 5.

"Kur'an'ın Bazı Temel Kavramları", [*Allah'ın Elçisi ve Mesajı: Makaleler I* içinde], çev. Adil Çiftçi, Ankara 1997.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-kur'ân*, Beyrut trz.

el-Müzekker ve'l-Müennes, Kahire 1975.

Fığlalı, Ethem Ruhi, "Hariciliğin Doğuşuna Tesir Eden Bazı Sebepler", *AÜİFD* XX (1975).

Gâlib, Mustafa, *Târîhu'd-da'veti'l-ismâiliyye*, Beyrut 1965.

Gânimî, Abdülğanî b. Tâlib b. Hammâde, *Şerhu'l-akîdeti't-tahâviyye*, nşr. Muhammed Mutî' el-Hâfız-Muhammed Riyâd el-Mâlih, Dımaşk 1988.

Garaudy, Roger, *İslâm ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, İstanbul 1995.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, Kahire 1987.

İhyâu 'ulûmi'd-dîn, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1985.

Cevâhiru'l-kur'ân, Beyrut 1981.

Goldziher, Ignaz, *el-Akîde ve'ş-Şerîa*, Kahire 1959.

"İslâm'da Eğitim", çev. M. Said Hatiboğlu, *İslâmî Araştırmalar* II/7 (1988).

Göka, E. - Topçuoğlu, A. – Aktay, Yasin, *Önce Söz Vardı: Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1996.

Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem*, İstanbul 1991.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara 1997.

"Sünnet veHadis'in Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu ve Yeni Bir Metodoloji İçin Atılması Gereken Adımlar", *İslâmî Araştırmalar* X (1997), Sayı: 1-2-3.

Grand, Robert – Tracy, David, *A Short History of The Interpretation of The Bible*, Fortress Press, Philadelphia 1984.

Grohmann, A., "Tihâme", *İA*, İstanbul 1993.

Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlâkîliği Sorunu*, Ankara 1998.

"Din, İslam ve Şeriat", *İslâmiyât* I (1998), Sayı: 4.

"Kur'ân'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", *İslâmî Araştırmalar (Kadın Özel Sayısı)* X/4 (1997).

Gülnaz, Mualla, "Ali Bulaç'ın Düşündürdükleri", *Zaman*, 1 Eylül 1987.

Günaltay, Şemseddin, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, Sadeleştirenler: M. Mahfuz Söylemez, Mustafa Hizmetli, Ankara 1997.

Güngör, Mevlüt, "Kur'an'ın Hz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği Değer", *Sünnetin Dindeki Yeri Sempozyumu*, Ensar Neşr., İstanbul 1997.

Hâkim en-Neysâbûrî, Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah, *el-Müstedrek 'ale's-sahîhayn*, Beyrut 1990.

Halîmî, Ebû Abdillah Hüseyin b. Hasen, *el-Minhâc fî şuabi'l-îmân*, nşr. H. Muhammed Fûde, Beyrut 1979.

Hallâf, Abdülvehhâb, *Usûlü'l-fikh*, Kuveyt 1983.

Hâmidî, İbrahim b. Hüseyin, *Kenzü'l-veled*, nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut 1971.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1990.

el-Vesâiku's-Siyâsiyye: Hz. Peygamber Döneminin Siyasi-İdari Belgeleri, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul trz.

Hatemi, Hüseyin, *Kadının Çıkış Yolu-İlahi Hikmette Kadın*, İstanbul 2000.

Hatiboğlu, M. Said, *Siyasi-İctimaî Hadiselerle Hadis Münasebetleri*, Ankara 1967.

"İslâmda İlk Siyasi Kavmiyetçilik: Hilafetin Kureyşliliği", *AÜİFD* XXIII (1978).

Hâzin, Alâuddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*, Beyrut trz.

Heysemî, Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr, *Mecmeu'z-zevâid ve menbeu'l-fevâid*, Beyrut trz.

Hirsch, E. D., *Validity and Interpretation*, Yale University Press, New Haven 1967.

Horovitz, J., "Abdullah b. Salâm", *İA*, İstanbul 1993.

Işık, Kemal, *Mutezilenin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 1967.

Itfeyyiş, Muhammed b. Yûsuf, *Himyânu'z-zâd ilâ dâri'l-meâd*, y.y., 1986.

İbn Abdirabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdü'l-ferîd*, Kahire 1962.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, Beyrut trz.

İbn Ebi'd-Dünyâ, Abdullah b. Muhammed, *Sıfatu'n-nâr*, nşr. M. R. Yûsuf, Beyrut 1997.

İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbuddîn Ahmed b. Ali, *Fethü'l-bârî şerhu sahîhi'l-buhârî*, Beyrut 1300.

el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî, Kahire trz.

ed-Dirâye fî tahrîci'l-ehâdîsi'l-hidâye, Beyrut trz.

ed-Dürerü'l-kâmine, Beyrut trz.

İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, İstanbul 1991.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fisal fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Mısır 1950.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd, Beyrut 1975.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebû Abdillah Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb, *Hâdi'l-ervâh ilâ bilâdi'l-efrâh*, Kahire 1971.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîm*, Beyrut 1983.

Sıfatu'l-cenne, nşr. Yûsuf Ali el-Bedîvî, Dımaşk-Beyrut 1989.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Tefsîru garîbi'l-kur'ân*, Beyrut 1978.

Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân, nşr. S. Ahmed Sakr, Beyrut trz.

İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvînî, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-'arab*, Kahire trz.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, Beyrut trz.

İbn Tağrîberdî, Cemâlüddîn Ebü'l-Mehâsın, *el-Menhelü's-sâfî ve'l-müstevfî ba'de'l-vâfî*, Kahire 1956.

İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *Mecmû'atü'r-resâil ve'l-mesâil*, nşr. M. Reşid Rıza, Beyrut 1983.

Mecmû'u-fetâvâ, Riyad 1398.

Mukaddimetü't-tefsîr, [*Mecmû'u fetâvâ* içinde], Riyad 1398.

Siyaset: es-Siyâsetü'ş-Şer'iyye, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1985.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillah, *Ahkâmu'l-kur'ân*, Beyrut 1988.

en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-kur'ani'l-kerîm, Mısır 1992.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ali, *el-Futuhâtu'l-mekkiyye*, nşr. O. Yahya, İ. Medkûr, Kahire 1972.

Fususü'l-hikem, Beyrut trz.

İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, Beyrut 1987.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-ğâbe fi ma'rifeti's-sahâbe*, Beyrut trz.

İbnü'l-Esîr, Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn, *en-Nihâye fi garîbi'l-hadîs ve'l-eser*, nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî, Mahmud Muhammed et-Tanahî, Beyrut. trz.

İbnü'l-Velîd, Ali b. Muhammed, *Dâmiğu'l-bâtıl ve hatfü'l-münâdıl*, nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut 1982.

İhvân-ı Safâ, *Resâilü İhvâni's-Safâ*, nşr. Butrus el-Bustânî, Beyrut trz.

İmriu'l-Kays, *Yedi Aska*, çev. Şerafettin Yaltkaya, İstanbul 1985.

Izutsu, Toshihiko, *İslam Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, İstanbul 1984.

Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar, çev. Selahattin Ayaz,

Japp, Uve, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat", [*Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar* içinde], der. ve çev. Doğan Özlem, Ankara 1995.

Jeanrond, Werner, *Theological Hermeneutics*, Scm Press, London 1994.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen el-Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi'-tevhîd ve'l-adl (Halku'l-kur'ân)*, nşr. İbrahim el-Ebyârî, Beyrut 1961.

Şerhu'l-usûli'l-hamse, nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire 1965.

Kâdî Beyzâvî, Nâsıruddîn Abdullah Ebû Ömer b. Muhammed, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut 1996.

Kâdî Nu'mân, Ebû Hanîfe Nu'mân b. Ebî Abdillâh b. Muhammed, *el-Himme fi âdâbi etbâi'l-eimme*, nşr. M. Kâmil Hüseyin, Kahire trz.

Kâdî, Abdulfettah, *Esbâb-ı Nüzûl*, çev. Salih Akdemir, Ankara 1996.

Kâfiyeci, Ebû Abdillah Muhammed b. Süleyman, *et-Teysîr fi kavâidi ilmi't-tefsîr*, nşr. Nâsır b. Muhammed el-Matrûdî, Dımaşk-Riyad 1990.

Kanat, H. Fikret, *Pedagoji Tarihi*, İstanbul 1963.

Karadâvî, Yûsuf, *el-Helâl ve'l-Harâm fi'l-islâm*, Beyrut 1994.

Karaman, Hayreddin, "Modernist Proje ve İctihad", *İslam ve Modernizm: Fazlur Rahman Tecrübesi*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı. Yay., İstanbul 1997.

Kâsımî, Cemâluddîn Muhammed, *Mehâsınu't-te'vîl*, Mısır 1957.
Kastalânî, Ebü'l-Abbâs Şihâbuddîn Ahmed, *İrşâdu's-sârî li şerhi sahîhi'l-buhârî*, Beyrut 1990.
Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmii'l-kütüb ve'l-funûn*, nşr. Ş. Yaltkaya, Kilisli R. Bilge, İstanbul 1971.
Kavuncu, Yıldız, "İslam'da Kadın ya da İpek Böceği", *Zaman*, 29 Eylül 1987.
Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemu kabâili'l-'arab*, Beyrut 1978.
Kırbaşoğlu, Hayri, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Ankara 1996.
"İslamî İlimlerde Şâfiî'nin Rolü Üzerine", *İslâmiyât* II (1999), Sayı: 1.
Kırca, Celal, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler*, İstanbul trz.
Koç, Mehmet Akif, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri: İbn Ebî Hâtim Tefsiri Örneğinde Bir Literatür İncelemesi*, (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 2001.
Koçak, Muhsin, *Hz. Ömer ve Fıkhı*, (yayımlanmamış doktora tezi), Samsun 1982.
Kummî, Ebü'l-Hasen Ali b. İbrahim, *Tefsîru'l-kummî*, nşr. es-Seyyid Tayyib el-Mûsevî, Kum 1372.
Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-kur'ân*, Beyrut 1988.
et-Tezkira fi ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhira, Beyrut 1985.
Kuşeyrî, Abdülkerîm Hevâzin, *Letâifü'l-işârât*, nşr. İbrahim el-Bisyûnî, Kahire 1983.
Kutub, Seyyid, *Fî zılâli'l-kur'ân*, çev. Salih Uçan ve dğr., İstanbul 1991.
Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, *el-Usûl mine'l-Kâfî (Usûlü'l-Kâfî)*, İntişârât-ı İlmiyye İslâmiyye, Tahran 1389, (Seyyid Cevâd Mustafavî'nin Farsça tercüme ve şerhiyle birlikte).
Lewis, Bernard, *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, London 1967.
Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed' ve't-târîh*, nşr. Clement Huart, Bağdat trz.
Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, İstanbul 1991.
Matûrîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtu ehli's-sünne*, nşr. Muhammed Müstefîz Rahmân, Bağdat 1983.
Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed, *en-Nüket ve'l-uyûn*, Beyrut trz.
el-Ahkâmu's-sultâniyye: İslâm'da Hilâfet ve Devlet Hukuku, çev. Ali Şafak, Bedir Yay., İstanbul 1979.
Merâğî, Ahmed Mustafa, *Tefsîru'l-merâğî*, Beyrut 1974.
Mes'ûd, Muhammed Halid, *İslam Hukuk Teorisi*, çev. Muharrem Kılıç, İstanbul 1997.
Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyn, *Murûcu'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, nşr. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Mısır 1964.

Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ, *Tefhîmü'l-kur'ân*, çev. Komisyon, İstanbul 1986.
Mevdûdî, *Kur'an-ı Kerim'de Dört Terim*, çev. Cahit Koytak, İstanbul 1989.
Muhibbî, Emîn, *Hülâsatü'l-eser fî terâcimi a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*, nşr. Mustafa Vehbi, Beyrut trz.
Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, haz. Ali Özek, İstanbul 1993.
Mustafa, Nevin, *İslâm Siyasî Düşüncesinde Muhalefet*, çev. Vecdi Akyüz, İstanbul 1990.
Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul 1992.
Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm: İdealler ve Gerçekler*, çev. Ahmet Özel, İstanbul 1985.
Nayed, Aref Ali, *Interpretation as The Engagement of Operational Artifacts: Operational Hermeneutics*, The University of Guelph, Kanada 1994.
Nesaî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünen*, İstanbul 1992.
Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*, Beyrut 1988.
Neşşâr, Ali Sami, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-islâm*, Kahire 1965.
Nevbahtî, Hasen b. Musa, *Fıraku'ş-şîa*, Beyrut 1984.
Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *Sahîhu Müslim bi şerhi'n-nevevî*, Beyrut trz.
Neysâbûrî, Ahmed b. İbrahim, *İsbâtü'l-İmâme*, nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut 1984.
Onat, Hasan, "Şîî İmamet Nazariyesi", *AÜİFD* XXXII (1992).
Ormitson, Gayle L. - Schrift, Alan D., "Hermeneutiğe Giriş", [*Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler* içinde], der. ve çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul 2002.
Öçal, Şamil, "Kelâmullâh'ın Çift Doğası: Kelâm-ı Lafzî ve Kelâm-ı Nefsî", *İslâmiyât II* (1999)
Özel, İsmet, *Sorulunca Söylenen*, İstanbul 1998.
Özlem, Doğan, *Bilim, Tarih ve Yorum*, İstanbul 1998.
Özler, Mevlüt, *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*, İstanbul 1996.
Özsoy, Ömer, *Sünnetullah: Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması*, Ankara 1994.
"Kur'an Hitabının Tarihselliği ve Tarihsel Hitabın Nesnel Anlamı Üzerine", *İslâmî Araştırmalar* IX (1996), Sayı: 1-2-3-4.
"Nasr Hâmid Ebû Zeyd'in Nass-Olgu İlişkisi Bağlamında 'Ulûmu'l-Kur'ân'ı Eleştirisi", *İslâmî Araştırmalar* VII (1994) Sayı: 3-4.
"Kur'an'ın Anlaşılması Sorunu", (Yayımlanmamış tebliğ), *Güncel Dinî Meseleler Birinci İhtisas Toplantısı: Kur'an ve Hadislerin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Yöntem Meselesi*, 02-06 Ekim 2002 Ankara.

Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, (yayımlanmamış doktora tezi), Samsun 2002.

Paçacı, Mehmet, "Hadis'te Apokaliptisizm veya Fiten Edebiyatı", *İslâmiyât* I (1998), Sayı: 1.

"Kur'an'da Dil ve Varlık Alanları", *II. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1996.

"Kur'an'ı Kerim Işığında Vahiy Geleneğine -Kitab-ı Mukaddes Bağlamında- Bir Bakış", *Kur'an ve Ben Ne Kadar Tarihseliz*, Ankara 2000.

"Anlama (Fıkh) Usûlüne Dâir", *İslâmî Araştırmalar* VIII (1995) Sayı: 2.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr, *Usulü'd-dîn*, nşr. H. Peter Linss, Kahire 1963.

Rabinow, Paul - Sullivan, William, *Toplumbilimlerinde Yorumcu Yaklaşım*, çev. Taha Parla, İstanbul 1990.

Râgıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed, *el-Müfredât fi ğaribi'l-kur'ân*, İstanbul 1986.

Ramazanoğlu, Yıldız, *Bir Dünyanın Kadınları*, İstanbul 1998.

Reed, Evelyn, *Kadının Evrimi: Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye*, çev. Şemsa Yeğin, İstanbul 1993.

Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsîru'l-menâr*, Kahire 1973.

Sâbûnî, Muhammed Ali, *Tefsîru âyâti'l-ahkâm*, Dersaadet, İstanbul trz.

Salih, Subhi, *Ölümden Sonra Diriliş*, çev. Şerafeddin Gölcük, İstanbul 1981.

San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru'l-kur'âni'l-azîz*, nşr. Abdülmu'tî Emin Kal'acî, Beyrut 1991.

Serahsî, Muhammed b. Ahmed, *Şerhu siyeri'l-kebîr*, nşr. Salâhuddîn el-Müneccid, Beyrut 1971.

Serinsu, Ahmed Nedim, *Tarihsellik ve Esbâb-ı Nüzûl*, İstanbul 1996.

Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Luma'*, nşr. Abdülhalim Mahmud, Tâhâ Abdülbâkî Sürûr, Mısır 1960.

Sevim, Jülide, *Tanrı'nın Sesi Kadın*, İstanbul 2001.

Sıbâî, Mustafa, *İslam Hukukunda Sünnet*, çev. Kamil Tunç, İstanbul 1996.

Sıddık Hasan Han, *Fethü'l-beyân fi makâsıdi'l-kur'ân*, Kahire 1965.

Sîbeveyh, Ebû Bişr Amr b. Osman b. Kunbur [Kanber], *el-Kitâb*, Bulak 1318.

Sicistânî, Ebû Ya'kûb İshak b. Ahmed, *Kitâbu'l-İftihâr*, nşr. Mustafa Gâlib, Beyrut 1980.

Smith, W. Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, Fortress Press, Minneapolis 1991.

Soysaldı, Mehmet, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*, Ankara 2001.

Subaşı, Necdet, *Türk Aydınının Din Anlayışı*, İstanbul 1996.

Subhî, A. Mahmud, *Nazariyyetü'l-imâme ledeyi'ş-şîati'l-isnâaşeriyye*, Kahire trz.

Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fî ulûmi'l-kur'ân*, Beyrut 1991 - Beyrut trz.

el-İtkân fî ulûmi'l-kur'ân: Kur'an İlimleri Ansiklopedisi, çev. Sâkıp Yıldız, Hüseyin Avni Çelik, Hikmet Neşriyat, İstanbul 1987.

ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr, Tahran trz.

Şâfi'î, Muhammed b. İdrîs, *er-Risâle*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire 1940 - nşr. M. Seyyid Keylânî, İstanbul 1985.

el-Ümm, Bulak 1321-26.

Şâtıbî, Ebû İshak İbrahim b. Musâ, *el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerîa*, nşr. Abdullah Draz, Beyrut 1997.

el-İ'tisâm, Riyad trz.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm, *el-Milel ve'n-nihâl*, nşr. A. Fehmi Muhammed, Beyrut trz.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethü'l-kadîr*, Beyrut trz.

Şeybî, Kâmil Mustafa, *es-Sıla beyne't-tasavvuf ve't-teseyyu'*, Kahire trz.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-kur'ân*, Beyrut 1988.

Tabersî, Ebû Ali Fazl b. Hasen, *Mecmau'l-beyân fi tefsîri'l-kur'ân*, Beyrut 1994.

Taştan, Osman, "İslâm Hukukunda Kur'an", *1. Kur'an Sempozyumu*, Bilgi Vakfı, Ankara 1994.

Tatar, Burhanettin, "Kadın Bilincinin Özgürleşmesi Bağlamında Dil Sorunu", *İslâmiyât* III (2000), Sayı: 2.

Tezcan, Mahmut, *Türklerle İlgili Stereotipler ve Türk Değerleri Üzerine Bir Deneme*, Ankara 1974.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen*, İstanbul 1992.

Topaloğlu, Bekir, *İslamda Kadın*, İstanbul 1977.

"Cehennem", *DİA*, İstanbul 1993.

"Cennet", *DİA*, İstanbul 1993.

Toros, Elif H., "Hayat, Hikayeler ve Suskunluğa Dair...", [*Osmanlıdan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü* içinde], ed. Yıldız Ramazanoğlu, İstanbul 2000.

"Feminist Kime Derler?", *Zaman*, 15 Eylül 1987.

Tuksal, Hidayet Şefkatli, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara 2000.

Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, İstanbul 1991.

Tümer, Günay, "Din", *DİA*, İstanbul 1994.

Uludağ, Süleyman, *Sûfî Gözüyle Kadın*, İstanbul 1995.

Ünal, Ali, *Kur'an'da Temel Kavramlar*, İstanbul 1986.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed, *Esbâbü'n-nüzûl*, Beyrut 1991.

Vardar, Berke, *Dilbilimin Temel Kavram ve İlkeleri*, İstanbul 1998.

Watt, William Montgomery, *Hz. Muhammed'in Mekke'si*, çev. Mehmet Akif Ersin, Ankara 1995.

Islamic Surveys I Islamic Philosoph and Theology:İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı, çev. Süleyman Ateş, Ankara 1968.

İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara 1981.

Modern Dünyada İslam Vahyi, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara 1982.

Weber, Max, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Parla, İstanbul 1986.

Yardım, Ali, "Abdullah b. Huzafe", *DİA*, İstanbul 1987.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Azap", *DİA*, İstanbul 1991.

Yazıcı, İshak, "Bahrü'l-Ulûm", *DİA*, İstanbul 1991.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979.

Yiğit, Metin, "Hermeneutik Yöntem ve Usûl-i Fıkhın Kat'î-Zannî Diyalektiği", *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermeneutik Sempozyumu*, Van 1982.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcu'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, Mısır 1306.

Zebîdî, Zeynüddîn Ahmed b. Ahmed, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı: Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, terc. ve şerh. Ahmet Naim-Kâmil Miras, Ankara 1991.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhim b. Seriyy, *Meânî'l-kur'ân ve i'râbuh*, nşr. Abdülcelîl Abduh Şiblî, Beyrut 1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl*, Beyrut 1977.

Esâsü'l-belâğa, Beyrut 1979.

Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-kur'ân*, Mısır trz.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillah, *el-Burhân fî ulûmi'l-kur'ân*, nşr. M. Ebü'l-Fazl İbrahim, Kahire trz.

Zeydan, Abdülkerim, *el-Vecîz fî usûli'l-fıkh*, Dersaadet, İstanbul trz.

Zeylâî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Yûsuf, *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-hidâye*, Kahire trz.

Zuhaylî, Vehbe, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîde ve'ş-şerîa ve'l-menhec*, Beyrut 1991.

el-Fıkhu'l-islâmî ve edilletuh, Beyrut 1989.

Zurkânî, Muhammed b. Abdülbâkî, *Şerhu'z-zurkânî*, Beyrut 1990.

A'meş 218
A. Draz 49
A. Grohmann 244
Abbasiler 95, 101
Abdullah b. Amr 257
Abdullah b. Huzâfe b. Kays 78
Abdullah b. Mes'ûd 257
Abdullah b. Ömer 114
Abdullah b. Selâm 154-156
Adn cennetleri 226
Ahmed b. Hanbel 240, 250
Ali b. Muhammed b. el-Velîd 83
Ali Bulaç 183, 187, 188
Âmir b. Tufeyl 165
Ammar b. Yâsir 78
Arabistan 142, 165, 219, 231, 244, 246
Asr-ı saadet 29
Atâ 116
Aynî 239
Aziz Nesefî 252

Bağdâdî 143, 144, 254
Bağdat ekolü 101
Bahîra 171
Bâkıllânî 135
Bâtınî-İsmâilî 83
Bâtınîler 82
Bâtınîlik 82
Bâtınîyye-İsmâiliyye 82, 252
Bedruddîn Aynî 92
Beğavî 161, 172
Benî Mustalik 103
Benî Saîde 77
Benî Ümeyye 93
Betti 64
Beyhakî 218, 240
Beytü'l-İzze 11, 12
Bizanslılar 165
Buhârî 92, 124, 214
Bulaç 188
Burhan 45

C. Aktaş 192
Ca'fer es-Sâdık 82, 87
Câbir b. Abdillah 80
Câhiliye 60, 104, 115, 121, 213, 224, 225
Cariyeler 109-111, 113, 121
Cebr 100
Cebrail 15
Celâleyn 119
Cemel 119
Cevherî 131
Cilbab 104, 105, 107-110, 112, 113, 116, 117, 119, 128
Clement 33
Cürcânî 135
Cüz'iyyât 53

Dağ Vaazı 151
Dahhâk 80, 116, 173, 218, 220, 234
Dante 65
Derveze 124, 125, 127, 211
Dilthey 28, 36
Dirâyetü'l-hadis 68

Ebû Bekr İbnü'l-Arabî 106
Ebû Dâvûd 241
Ebû Hanîfe 29, 84, 85, 99-102, 120
Ebû Hayyân 62, 111, 157
Ebû Hureyre 79, 146, 219
Ebû İshâk eş-Şâtıbî 46
Ebû Müslim el-İsfahânî 9, 29, 157
Ebû Necîh 122
Ebû Nu'aym 218

Ebû Saîd el-Hudrî 257
Ebû Süleymân ed-Dımaşkî 139
Ebû Ümâme 218
Ebû Ya'kûb es-Sicistânî 252
Ebû Zeyd 14, 85
Ebü'l-Âliye 80
Ebü'l-Bekâ 235
Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf 236
Ehl-i beyt 82, 83, 86, 88
Ehl-i hadis 48
Ehl-i kitap 129, 130, 139, 142, 145-149, 154-157, 161, 162, 165, 166, 171, 175-177, 249, 251
Ehl-i sünnet 12, 73, 83, 94, 101, 143-145, 254, 256
el-Muvâfakât 55
el-Muvâfakât fî usûli'ş-şerîa 46
el-Muvatta' 114
Elif H. Toros 186
Emevî 95, 100, 101
Emevîler 94
Emilio Betti 25
Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker 65
Endülüs 46
Enes b. Mâlik 110, 251
Ensar 105, 110, 193
es-Semerkandî 202
Esbâb-ı nüzul 8, 21, 60, 74
Esed 121, 141, 230
Esmâ bint Mersed 113
Eş'arî 234, 102
Eş'ariler 101
Evzâî 116, 218

F. Berktay 179
F. Capra 179
Fahreddîn er-Râzî 29, 52, 81, 115, 117, 242
Fazlur Rahman 7, 8, 25, 63, 64, 138, 139
Fedâihu'l-bâtınıyye 83
Fedâilü'l-kur'ân 45
Ferrâ 116, 122, 245
Firavun 137
Friedrich Schleiermacher 25, 34

Gadamer 8, 25, 28
Gazzâlî 83, 202, 204
Göle 190

Habermas 28
Hadis 68
Hâkim en-Neysâbûrî 240
Hâlimî 234
Hâlid b. Velid 78
Halide Edip 186
Halku'l-Kur'an 8, 11
Hâmidî 253
Hanefî 95
Hanefîler 86
Hâricî 98
Haricîler 31, 93, 97, 144
Hasan Sabbâh 82
Hasen el-Basrî 80, 94, 100, 116, 120, 218
Hasen-i Basr 106
Hattâbiyye 252
Havâriç 93, 94, 255
Havâssu'l-Kur'ân 45
Hegel 7
Heidegger 28
Hermes 32
Hımâr 114
Hıristiyan 11, 129, 138, 145, 148, 162, 174, 175
Hıristiyanlar 132, 139, 150, 160, 170, 171
Hıristiyanlık 39, 140
Homeros 33
Hür-iffetli 108
Hüseyin b. Fadl 161
Hz. Âişe 115, 119, 120, 201, 214
Hz. Ali 93, 241

Hz. Ebû Bekir 80, 95
Hz. Harun 156
Hz. İbrahim 122, 126, 141, 148, 170
Hz. İsa 11, 33, 121, 151, 171
Hz. Musa 147, 151, 156
Hz. Nuh 133
Hz. Osman 18, 93
Hz. Ömer 25, 38, 80, 109, 112, 125, 202, 204, 242, 257
Hz. Peygamber 9, 22, 23, 30, 52, 59, 61, 67, 69, 71, 73, 77-80, 87, 90, 94-96, 105, 107, 120, 121, 123-126, 129, 130, 133, 135, 142, 145, 146, 149, 153, 154, 160, 161, 163, 165, 172, 175, 184, 193, 197, 200, 201, 211, 217-219, 226, 241, 243, 250
Hz. Yakub 137
Hz. Yûsuf 141

İbâdiyye 97
İbn Abbas 78, 79, 106, 119, 218
İbn Cüzey 108, 133
İbn Ebî Hâtim 23
İbn Ebî Talha 80
İbn Hacer 240
İbn Kayyım el-Cevziyye 218, 255
İbn Kesîr 123, 124, 156, 161, 250
İbn Kuteybe 140, 243
İbn Küllâb el-Basrî 12
İbn Manzûr 131, 213
İbn Mes'ûd 18, 116, 120, 218
İbn Necîh 80
İbn Ömer 116
İbn Rüşd 52
İbn Sîrîn 120
İbn Teymiyye 16, 22, 23, 96, 139, 255
İbn Uyeyne 100
İbnu'l-Arabî 252
İbnu'l-Vezîr 255
İbnü'l-Cevzî 79, 122, 139, 202, 227, 229, 249
İbnü's-Sâib el-Kelbî 245
İbrahim en-Nehâî 80
İbranca 146
İcma 69, 84, 85
İhvân-ı Safâ 252, 254
İlahi Komedya 65
İlm-i ledün 89
İmam Bâkır 82
İmam Muhammed eş-Şeybânî 158
İmam Şâfi'î 29
İmamın masumiyeti 83
İmâmiyye 34, 82, 144
İmriu'l-Kays 215
İncil 39, 150
İsmail Hakkı İzmirli 255
İsmâilî 252
İsmâiliyye 34
İsmet Özel 180, 181, 192, 193
Itfeyyiş 97
İzz b. Abdisselâm 57

Kâbusnâme 205
Kâdî Abdülcebbâr 17
Kâdî İyâz 239
Kaffâl 117, 118, 157
Karadâvî 224
Kâsımî 172
Kastalânî 239
Katâde 106, 110, 116, 156, 218, 220
Katolik 39
Kelâm-ı nefsî 12
Kelâmı lafzî 12
Keykavus 205
Kıyas 69, 84, 85
Kinikler 33
Kitâb-ı Mukaddes 151
Kitâbü'l-îmân 23
Kufe mescidi 247
Kur'an-Sünnet ilişkisi 70

Kureyş 209
Kureyşliler 246, 251
Kurtubî 70, 196, 218, 221, 223, 224
Kuss b. Sâide 171
Kuşeyrî 176
Kutrub 244
Levh-i Mahfuz 11, 14, 15, 50, 164
Lisânu'l-'arab 213

M. Gülnaz 188
M. Hamdi Yazır 227
M. Hamidullah 104
Makâsıdü'ş-şerîa 8
Mâlik b. Enes 114
Mâlikî 46, 106
Mansûriyye 252
Martin Heidegger 25
Mattias Flacuis 39
Mâturidî 102
Mâveraünnehir 102
Mâverdî 120
Mâzerî 202
Mecdüddîn İbnü'l-Esîr 248
Medenî 65, 66, 75, 151, 233
Medine 65, 66, 107, 114, 132, 139, 145, 148, 160, 165, 247
Mehmet Akif Koç 23
Mekke 65, 66, 75, 132, 140, 145, 146, 211, 242
Mekkî 66, 75, 151, 155, 233
Mekkî-Medenî 8, 21
Mensuh 142, 173
Mevdûdî 80, 162, 227
Mevlana Celâleddîn 183, 255
Misver b. Mahreme 116
Mu'tezile 14, 16, 23, 99, 100-102, 143, 144, 255
Mu'tezilî 11, 17, 100
Mucâhid 111, 120, 218
Muhammed Abduh 135, 137
Muhammed Esed 81, 118, 135, 140, 253
Mukâtil b. Süleyman 122
Musa Cârullah 44, 255
Musa-Hızır kıssası 88
Mücahid 80
Mücâhid 80, 122, 173
Mürcîler 94
Mürcie 23
Müslim 124

N. Göle 189
Nasbu'r-râye 110
Nâsih-mensûh 21, 22, 72
Necâşî 155
Necmeddin Dâye 88
Nesefî 119
Nesh 8, 66, 75, 157, 174
Nevevî 239
Nizârî İsmâilî 82

On Emir 151
Origen 33
Ortadoğu 194

Patriyarkal 183, 188
Paul Ricoeur 25, 60
Peçe 105
Philo 33
Protestan 40
Protestanlık 39

R. Garaudy 194
Râgıb el-İsfehânî 80, 114, 131
Râzî 81-86, 223, 224
Re'y 23
Reşid Rıza 80, 135, 137
Ridâ 105
Rivayetü'l-hadis 68

Sâbiî 174
Sâbiîler 170, 171, 175
Sâbûnî 111, 127, 128
Saîd b. Cübeyr 116
Saîd b. el-Müseyyeb 120, 218

Saint Paul 194
Schleiermacher 28, 35-37
Sebt günü 151
Selmân el-Fârisî 171, 174
Sina Yarımadası 244
Sözlü dil 61
Stoacılar 33
Sûfîler 34, 38, 51
Suyûtî 8, 13, 44
Süddî 79, 171, 174
Süfyân-ı Sevrî 110
Süleyman Ateş 114, 117, 173
Süleymân et-Teymî 218
Sünnet 54, 68-73, 75, 84, 85, 122
Sünnî 11, 12, 29, 80, 83, 90, 94, 96-98, 144, 198, 202
Sünnî-Eş'arî 254
Sünnîlik 143, 144

Şâfi'î 12, 13, 84, 128
Şâtıbî 25, 47-50, 52-60, 63, 65, 66, 70, 73, 74
Şemsettin Günaltay 222
Şemsuddîn Ebu Fırâs 253
Şevkânî 172, 248
Şeyhülislâmı Ebüssuûd Efendi 229
Şia 80-83, 88, 93, 94, 98, 143
Şiî 86, 93, 144, 255
yorum 86
Şiîler 34, 83, 86

Taberî 31, 117, 140, 173, 241, 250, 255
Tabersî 82, 83
Tasavvuf 90
Tebük 160, 165
Tevrat 39, 146, 150
Tihâme 244
Tirmizî 226, 250
Toshihiko İzutsu 138
Truth and Method 8

Ubeyde es-Selmânî 106
Uhud 165
Ulrich Leo 65
Ulu'l-emr 79-83, 86-88, 90, 98
Ulûmü'l-Kur'ân 45, 50, 70
Urve b. ez-Zübeyr 214

Ümmü Seleme 105, 119
Üzeyr 147

Varaka b. Nevfel 171
Vasıl b. Atâ 100
Vedâ hutbesi 201
Vehbe Zuhaylî 159

Wilhelm Dilthey 25, 34

Yahudi 129, 132, 138, 145, 148, 154, 160, 162, 171, 174, 175
Yahudiler 139, 150, 251
Yahudilik 140
Yazılı dil 61
Yıldız Kavuncu 192
Yunan 33
mitolojisi 32

Zâhir-bâtın 51
Zâhirîler 48
Zakkum 244, 245
Zeccâc 245
Zemahşerî 99, 100, 157, 210, 245
Zerkeşî 8, 13
Zeyd 48
Zeyd b. Eslem 79
Zeydiyye 144
Zeylâî 110
Ziynet 115, 116
Zührî 110
Zülkarneyn 14

Mustafa ÖZTÜRK

Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak

Kur'an'ı tarihselci bir perspektiften okumak, onu ölü bir belge olarak tarihe gömmek değil, vahyedildiği tarihin kendine özgülüğü içinde okumak demektir. Bu anlam düzeyinde tarihselciliğin karşıtı evrenselcilik değil, tarih-üstücülük veya daha doğru bir nitelemeyle tarih-dışıcılıktır. Bu da tam olarak, tarihsel olay veya olguların gerçekte meydana geldikleri tarihsel dönem ve o döneme özgü koşulların dışında, değişik zaman dilimlerinde gerçekleşmiş olay ve olgularla birlikte düşünülmesini, bir başka deyişle, farklı dönemlerde meydana gelmiş olayların aynı zaman diliminde vuku bulmuş gibi ele alınıp değerlendirilmesini ifade eden anakronizme (tarihi ıskalamak) denk düşer.

ISBN: 978-9944-102-05-0